ريتشارد سوينبيرن

الإيمان والعقل

ترجمة:
أرين عبد المجيد الجلال

ريووم

جداول Jadawel

الإيمان والعقل

Richard Swinburne

FAITH AND REASON

SECOND EDITION

Second Edition published by arrangement with Oxford University Press

ريتشارد سوينبيرن

الإيمان والعقل

ترجمة:

أرين عبد المجيد الجلال

جداول / Jadawel

الكتاب: **الإيمان والعقل**

المؤلف: **ريتشارد سوينبيرن**

ترجمة: **أرين عبد المجيد الجلال**

جداول

للنشر والترجمة والتوزيع

رأس بيروت ـ شارع كراكاس ـ بناية البركة ـ الطابق الأول

هاتف: 00961 1 746638 ـ فاكس: 00961 1 746637

ص.ب: 5558_13 شوران ـ بيروت ـ لبنان

e-mail: d.jadawel@gmail.com

www.jadawel.net

الطبعة الأولى

شباط / فبراير 2017

ISBN 978-614-418-336-6

طبع في لبنان

Caracas Str. - Al-Baraka Bldg.

P.O.Box: 5558-13 Shouran

Beirut - Lebanon

First Published 2017 Beirut

المحتويات

مقدمة المترجمة

يلقي تواضع المحتوى العربي في مجال الفلسفة بصورة عامة والفلسفة الدينية على وجه الخصوص مهمة شاقة على كاهل المؤلفين والمترجمين العرب على حد سواء، وكلّي أمل في أن يكون تعريب هذا الكتاب مساهمة متواضعة مني في رفد المكتبة العربية بالمواد العلمية التي تعوزها في هذا المجال. ويسعدني أن أضع بين يدي القرّاء العرب ترجمتي لكتاب «الإيمان والعقل»، وهو الكتاب الأخير في ثلاثية «فلسفة التأليه» للكاتب والباحث الكبير وأستاذ الفلسفة في جامعة أوكسفورد ريتشارد سوينبيرن، والذي يعد علمًا من أعلام الفلسفة المسيحية المعاصرين. لا يخفى على القارئ ما يكتنف الترجمة الفلسفية من صعوبات ناجمة عن الطبيعة المعقدة للنص الفلسفي. ولذلك فقد آثرت أن أقوم ببحث مستفيض حول موضوع المادة التي أنوي ترجمتها حتى يخرج النص المعرّب بأفضل وأجلى صورة للقارئ الكريم.

ورغم أنني لاحظت وجود بعض المغالطات لدى الكاتب فيما يتعلق بالدين الإسلامي بالإضافة إلى تحامله عليه في بعض استنتاجاته إلا أن الأمانة العلمية تقتضي مني نقلها كما هي للقارئ الكريم.

آمل أن يكون تعريب هذا النص فاتحة طيبة لنقل المزيد من الأعمال الفلسفية الهامة إلى اللغة العربية.

أرين عبد المجيد الجلال

مقدّمة

كتاب «الإيمان والعقل» هو الجزء الأخير من ثلاثية الفلسفة التأليهية التي تقول بوجود الرب. تناول الجزء الأول «الترابط المنطقي لمفهوم التأليه» معنى القول بوجود الرب. كذلك تحدث عن الترابط الداخلي لهذا القول. وقد أثبت هذا الجزء استحالة افتراض عدم منطقية هذا القول بصورة ظاهرة، وبيّن صوابية البحث عن البرهان الذي يثبت صحته. وقد تناول الجزء الثاني من هذه الثلاثية «وجود الرب» البرهان الذي يثبت صحة هذا القول، إذ تطرق إلى تقييم قوة الحجج المبنية على الظواهر التي تدعم وجود الرب أو تنفيه. فقد بين أنه على الرغم من عدم إمكان إثبات وجود الرب بصورة قاطعة، إلا أننا إذا نظرنا إلى مجمل الحجج المختلفة في هذا الشأن فسيتبين لنا رجحان احتمال فرضية وجود الرب مقارنة بنقيضه. وأخيرًا فإن هذا الكتاب « الإيمان والمنطق» يتناول ماهية العلاقة بين الإيمان الديني وبين الأحكام المتعلقة بالاحتمال (سواء أكانت هي الأحكام التي توصلت إليها شخصيًا أم الأحكام الأخرى المختلفة، مثل الحكم بانعدام احتمال وجود الرب).

ولا بد لنا إن أردنا الإجابة عن هذا السؤال، من الإجابة عن تساؤل يسبقه، وهو التساؤل حول ماهية الهدف من ممارسة دين معيّن، أو ما أسميه باتباع طريقة دينية معينة. وقد أجبت عن ذلك في الفصل الخامس من هذا الكتاب بالقول بأن هناك ثلاث غايات مختلفة يمكن أن يسعى الشخص المتدين لتحقيقها، وتتمثل هذه الغايات في تقديم العبادة والطاعة التي ينبغي تقديمها للرب (أو الأرباب)، وتحقيق الخلاص لذاته، ومساعدة الآخرين لتحقيق خلاصهم. وبطبيعة الحال فإن الغاية الأولى من تلك الغايات تنحصر في تلك الأديان التي تقول بوجود الرب (أو الأرباب). كذلك إن الأديان تختلف باختلاف فهمها لفكرة الخلاص. وبالتالي فقد يكون اتّباع طريقة دينية معينة بدلًا من أخرى أكثر منطقية بناء على ماهية الغايات المختلفة التي يُسعى إلى تحقيقها. ولن يكون اتّباع طريقة دينية ما في سبيل تحقيق غاية معينة منطقيًا إلا إن كان تحقيق تلك الطريقة لتلك الغاية محتملًا إلى حد ما، بالإضافة إلى أن اتّباع طريقة أخرى أو عدم اتّباع أي طريقة أقل احتمالًا في تحقيق تلك الغاية. وقد بينت في الفصل

السادس من هذا الكتاب الكيفية التي تمنحنا بها العقيدة الدينية تعليلًا لكون اتّباعنا لطريقتها محققًا لغايتنا، بالإضافة إلى تعليلها لكون اتباع طريقة أخرى أقل احتمالًا في تحقيق تلك الغاية. وبناء على ذلك فإن المرء يحتاج إلى اكتساب معتقد عقلاني يقتضي وجود احتمال معينة لصحة تعاليم ديانة معين من أجل أن يكون اتّباعه لذلك الدين وممارسته له في سبيل تحقيق غاياته منطقيًّا. كذلك يحتاج المرء أيضًا إلى اكتساب معتقد عقلاني يقتضي عدم وجود احتمال أرجح لصحة تعاليم ديانة أخرى ذات غايات مشابهة، وإلا فإن ممارسته لتلك الديانة الأخرى ستكون أكثر منطقية حينها. وقد تناولت في الفصل السابع الكيفية التي يمكن أن نقيّم بها الاحتمال النسبي للعقائد الدينية. وبناء على ذلك فإن النقاش في الفصول التي ذكرتها تضمن المفاهيم المتعلقة بالاعتقاد، والاعتقاد العقلاني، والأفعال. كذلك تضمن أيضًا المعايير التي يمكن أن نحكم بناء عليها بالصحة المحتملة لنظرية ما. وقد خصصت الجزء الأول من الكتاب (الفصل الأول والثاني والثالث) لتحليل هذه المفاهيم بصورة شاملة، بالإضافة إلى تعداد الجوانب التي ينبغي أن يكون الاعتقاد بصحة عقيدة ما منطقيًّا بحسبها بناء على الحجج المستمدة من البرهان في سبيل توجيه خياراتنا المتعلقة بممارسة أو عدم ممارسة الدين، وماهية الدين الذي ينبغي أن نمارسه. وإذا كان اتباعك لطريقة دينية يستلزم افتراضك لصحة تعاليم تلك الديانة ـ على الرغم من عدم ضرورة اقتناعك بذلك ـ، فإن سلوكك يعدّ مسالة مرتبطة بالإيمان بتعاليم تلك الديانة، وبالنسبة إلى الأديان التأليهية، فإن ذلك يعني الإيمان بوجود الرب. ويغلب على الجزء الثاني من الكتاب (الفصل الرابع إلى السابع) البحث حول نوعية الإيمان التي تتطلبها ممارسة ديانة ما، بالإضافة إلى نوعية الإيمان الذي يعدّ عقلانيًّا.

وعلى الرغم من حرصي على الحديث بصورة عامة عند تناولي لنوعية الإيمان التي تتطلبها ممارسة أي ديانة، إلا أنني سوف أتناول بصورة أساسية نوعية الإيمان التي تتطلبها ممارسة الديانة المسيحية، وقد تطرقت في الفصل الرابع إلى التحليلات المختلفة التي أوردها اللاهوتيون المسيحيون بشأن ذلك. وبناء على ما سبق فإن هذا الكتاب يتمحور بصورة أكبر حول المسيحية مقارنة بالأجزاء التي سبقته. كذلك يشكل صلة وصل مع رباعيتي التي صدرت أخيرًا وتتناول التعاليم المسيحية. ومن المؤكد أن القارئ لا يحتاج بالضرورة إلى قراءة الأجزاء السابقة من أجل فهم هذا الجزء واستيعابه، إذ إن هذا الجزء لا يفترض بصورة مسبقة الاستنتاجات التي توصلت إليها الأجزاء السابقة، ولكننا يمكن

أن نجمع الاستنتاجات الواردة في خاتمة كتاب «وجود الرب» ـ والتي تقتضي أن احتمال وجود الرب أرجح من احتمال عدم وجوده ـ مع الاستنتاجات الواردة في كتاب آخر لي هو «قيامة الرب المتجسد» ـ والتي تقتضي بأننا إذا سلمنا بالاحتمال العالي لوجود الرب حسب اللاهوت الطبيعي، فإن هناك احتمالًا عاليًا لكونه قد تجسد في السيد المسيح ـ بالإضافة إلى الاستنتاجات التي توصل إليها هذا الكتاب للوصول إلى نتيجة نهائية متعلقة بعقلانية الإيمان بالرب المسيحي. وكما هو الحال في الكتابين السابقين، فقد سعيت في هذا الكتاب بصورة أساسية إلى تبرير استنتاجاتي عبر تقديم الحجج الراسخة والدقيقة. وقد حتّم ذلك عليّ وضع فصول طويلة عن موضوعات فلسفية عامة، ومن ثم حصر تطبيق مخارج تلك الفصول في المسائل الدينية. ولا يسعني هنا إلا أن أطلب التحلي بالصبر ممن يهتمون بصورة رئيسية بالاطلاع على استنتاجاتي بشأن الإيمان الديني بدلًا من الاطلاع على حديثي المتعلق بطبيعة العقلانية، وذلك لأن الاستنتاجات المبرّرة بصورة جيدة لا يمكن التوصل إليها إلا عبر الفهم الشامل لماهية العناصر التي تشكل الاعتقاد العقلاني والتصرف العقلاني. وعلى الرغم من وعورة الطريق ومشقته إلا أننا سنبلغ غايتنا في آخر المطاف.

الفصل الأول

طبيعة الإيمان

تمجّد كثير من الأعراف الدينية فضيلة الإيمان، ويُنظر في التراث المسيحي إلى الإيمان بالرب الذي تجلى في شخص السيد المسيح باعتباره فضيلة كبرى وضرورية من أجل أن تعبر الطريق المسيحي إلى الجنة. ولكن ما معنى أن تؤمن بالرب؟ يحوي التراث المسيحي آراء متباينة حول هذا الموضوع- وسأحتاج في فصل لاحق أن أميز لكم بين هذه الآراء. يُعدّ الإيمان النظري أو الافتراضي مقوّمًا أساسيًّا للعقيدة في معظم هذه الآراء والتي تقتضي في الرجل أو المرأة اللذين يؤمنان بالرب أن يعتقدا اعتقادًا جازمًا بوجوده وبعدّة فرضيات حوله. بينما يتبنّى رأي آخر فكرة كون الإيمان النظري ليس مهمًا وأن ما يهم هو سلوك الشخص وعمله. وبحسب هذا الرأي، فإن الشخص المؤمن هو الذي يعمل أو يحيا على فرضية وجود الرب بالإضافة إلى فرضيات مؤكدة أخرى. وبالتالي، فإن هناك مفهومين مهمّين يشكلان التعاريف الخاصة بالإيمان، ويتطلبان تحليلًا قبل أن نتعمق في مفهوم الإيمان بذاته. الأول هو مفهوم الإيمان بهذا وذاك (كالإيمان بوجود الرب مثلًا). والثاني هو العمل بمقتضى هذا الإيمان. سيكون هذا الفصل مخصّصًا لتحليل هذين المفهومين وعرض العلاقة بينهما. وسنجد أن مفهوم الإيمان غير واضح تمامًا، وأن علينا أن نهذب الكثير من جوانبه لنتمكن من الاستفادة منه[1].

الإيمان كمفهوم متعلق بالخيارات

ما معنى أن نؤمن بهذا الشيء أو ذاك - بأن اليوم هو يوم الاثنين مثلًا أو بأن الرب

(1) إن نقاشي في هذا الفصل والفصل المقبل حول طبيعة الإيمان والإيمان المنطقي يتداخل بشكل كبير مع نقاشي الأكثر عمومية حول هذه الموضوعات في كتابي «التبرير المعرفي»
Epistemic justification, Clarendon Press, 2001.

موجود؟ إنني أرى أن المفهوم الأساسي للإيمان المقبول، حسب المعايير العامة، هو مفهوم الإيمان بالشيء كضد لغيره. بعبارة أخرى، الإيمان مرتبطٌ بالخيارات، أي أنك تؤمن بفرضية ما مقابل فرضية أو فرضيات أخرى، وإيمانك بهذه الفرضية يعتمد على ماهية ما يضادها، فالخيار الطبيعي الذي يتبين الإيمان عبره هو نقيض هذا الإيمان. إن نقيض الفرضية (ب) هو الفرضية التي ليست (ب)، أو تلك التي تفترض أن المسألة لا تتعلق بالفرضية (ب)، ونقيض فرضية أن اليوم هو يوم الاثنين هو افتراض أن المسألة لا تتعلق بيوم الاثنين أو افتراض أن اليوم ليس يوم الاثنين. ونقيض فرضية وجود الرب هو افتراض أنه لا وجود للرب.

ويمكن شخصًا يملك مفهوم الاحتمال أن يعبّر عن هذه الصفة التباينية للإيمان بمصطلحات احتمال. فعادةً ما يكون الإيمان بالفرضية (ب) هو إيمان بأن الفرضية (ب) أكثر احتمالًا أو أكثر ترجيحًا من نقيضها (سأستخدم مصطلحي محتمل ومرجح بالمعنى نفسه). ولكن يحدث في بعض الأحيان أن يتبين إيمانٌ ما عبر خيارات أخرى غير نقيضه. فعندما تؤمن أن حزب العمال سوف يفوز في الانتخابات العامة المقبلة، فقد يعني هذا ببساطة أنك تؤمن بأن فوز الحزب هو أكثر احتمالًا من حصول أي شي آخر (على سبيل المثال، فوز المحافظين أو الليبراليين أو عدم فوز أي حزب). وعندما تؤمن بأن اليوم هو الاثنين، فقد يعني هذا ببساطة أنك تؤمن بأن احتمال كون اليوم هو الاثنين أكثر من احتمال كونه أي يوم آخر من أيام الأسبوع.

إذا كان احتمال الفرضية (ب) أكثر من الفرضية التي ليست (ب)، فإن الفرضية (ب) في مثل هذه الحالة تكون احتمالًا أساسيًا والعكس صحيح. وبالتالي أزعم أن الإيمان بالفرضية (ب) هو عادة إيمانٌ بأنها محتملة. (أدرك أن كون الفرضية (ب) أمرًا مؤكدًا هو حالة متطرفة لكونها احتمالًا إذ إنه يقتضي أن يكون هذا الاحتمال مطلقًا (1) أو قريبًا من ذلك). ما الذي يمكن قوله لدعم هذا الادعاء؟ بدايةً، إذا كنت أومن بأن الفرضية (ب) ليست محتملة، فلا يمكنني أن أومن بأنها صحيحة. وإذا كنت أومن بأن احتمال الفرضية التي ليست (ب) أكثر من احتمال الفرضية (ب)، فلا يمكنني أن أومن بالفرضية (ب). ويمكن أن نثبت هذا بالأمثلة، فإذا كنت أومن مثلًا بأنّ من غير المحتمل أن يفوز نادي ليفربول بكأس الاتحاد الإنكليزي، فلا يمكنني ـ باستثناء الاعتبارات التي ستُناقَش في ما بعد، والتي تنشأ من وجود عدد من الخيارات ـ أن أومن بأنهم سوف يفوزون.

ولكن ماذا عن عكس ذلك؟ لنفرض بأنني أومن بأن الفرضية (ب) محتملة، فهل

يلزمني هذا أن أومن بالفرضية (ب). ويتضح هنا أنني سواء أكنت أومن بالفرضية (ب) أو بالفرضية التي ليست (ب)، فلا بد أن أومن باحتمال الأولى. ولكن هل يمكنني ألا أومن باحتمال الفرضية (ب) بمعزل عن إيماني بالفرضية (ب) أو الفرضية التي ليست (ب)؟ إذا كنت أومن بأن الفرضية (ب) محتملة بشدة، فإنني أومن قطعًا بالفرضية (ب). ودائمًا ما تكون الحالات التي ينطبق عليها القول السابق هي ذاتها التي ينطبق عليها القول اللاحق أيضًا. إذا كنت أومن بأن فوز نادي ليفربول بكأس الاتحاد الإنكليزي عال جدًا، فإنني أومن بأن ليفربول سيفوز. وتنشأ الصعوبة الوحيدة عندما أومن بأن الفرضية (ب) أكثر احتمالًا بنسبة بسيطة من غيرها، إذ إننا يمكن أن نتردد حيال قولنا بإيماننا بالفرضية (ب)، ولا ينشأ هذا التردد من الجهل ببعض المسائل الخفية، ولكن بسبب كون أسس تطبيق مفهوم الإيمان ليست دقيقة بما فيه الكفاية. قد يستخدم بعض المتحدثين مصطلح «الإيمان» حين يتوجب على (س) من الناس أن يؤمن بأن الفرضية (ب) أكثر احتمالًا من غيرها بشكل ملحوظ إن أراد (س) أن «يؤمن» بهذه الفرضية. ولكن من المؤكد أن أشخاصًا آخرين مستعدون للتسليم بأن (س) من الناس يؤمن بالفرضية (ب) لمجرد اعتقاد (س) أن الفرضية (ب) أكثراحتمالًا من غيرها بصورة بسيطة. قد تبدو الأمور أكثر اتساقًا عند اتباعنا هذا العرف الأخير. إذ في حالة عدم اتباعه لا بد أن تكون هناك قيمة ما للاحتمال (و) الخاص بالفرضية (ب) والذي ينبغي أن يكون بين $\frac{1}{2}$ (الذي يقضي بتساوي الاحتمالات) و1 الذي يقضي بكون احتمال الفرضية (ب) مطلقًا. وحين يؤمن الشخص بأن احتمال الفرضية (ب) أعلى من القيمة (و)، فإنه حينئذٍ يؤمن بالفرضية (ب). ولكن أي قيمة مختارة لـ(و) تعد اعتباطية جدًا. وأختم بالقول إن على الرغم من أن قوانيننا العادية في استخدام الكلمات قد لا تكون دقيقه بما فيه الكفاية ليكون اقتراحي صحيحًا بوضوح كتفسير للعرف العام، إلا أن هناك حالة إن تمكنا فيها من امتلاك مفهوم واضح للإيمان من أجل حصر استخدامه، فإن كلمات اقتراحي ستعبّر حينها عن حقيقة تحليلية (بمعنى آخر: حتمية بشكل منطقي). على الرغم من أن البديل الوحيد عادةً للإيمان بالفرضية (ب) هو نقيضها، إلا أن هناك خيارات أخرى أحيانًا. ويحدث ذلك عندما تكون الفرضية (ب) واحدة من عدة خيارات تؤخذ بعين الاعتبار في سياق معيّن. في هذه الحالة يكون الإيمان بالفرضية (ب) هو إيمان بأنها أكثر احتمالًا من أي من هذه الخيارات منفصلة، ولكنها

ليست بالضرورة أكثر احتمالًا من هذه الخيارات مجتمعة[1]. لنفترض أننا نتناقش حول من سيربح كأس الاتحاد الإنكليزي ونأخذ عددًا من الأندية في الحسبان. ولتكن الفرضية (ب) رمزًا إلى أن فريق ليفربول سيفوز بالكأس، والفرضية (ك) ترمز إلى أن فريق ليدز سيفوز بالكأس، والفرضية (ر) ترمز إلى أن فريق مانشستر يونايتد سيفوز بالكأس، وهكذا. ولنفترض أن (س) من الناس يؤمن بأن الفرضية (ب) أكثر احتمالًا من الفرضية (ك) أو الفرضية (ر) أو أي فرضية أخرى مشابهة، ولكنها ليست أكبر احتمالًا من عدم فوز فريق ليفربول أي «كل ما هو ليس (ب)» وهي (مجموع احتمالات الفرضيات (ك) أو (ر) أو الفرضيات الأخرى المشابهة). هل يؤمن (س) حينها بالفرضية (ب)؟ مرة أخرى، لا أعتقد أن العرف العام واضح تمامًا، ولكنني أميل إلى الاعتقاد بأن هذا العرف يفضّل الرأي القائل بأن من الصواب القول بأن (س) من الناس يؤمن بالفرضية (ب). إذا ما سألنا (س) عمن يؤمن بأنه سوف يفوز بالكأس؟ فإنه بالتأكيد لن يكون كاذبًا إن أجاب ليفربول بدلًا من أن يجيب «لا أومن بأن أي فريق سوف يربح». ولهذا السبب لا بد أن يُعبرعن اقتراحي السابق كما يلي: (س) يؤمن بالفرضية (ب) فقط في حال إيمانه بأن الفرضية (ب) أكبر احتمالًا من أي بديل. إن البديل الطبيعي هو الفرضية (التي ليست ب) ولكن من الممكن في بعض الأحيان أن تتباين الفرضية (ب) مع عدة خيارات. لذا سوف يختلف معنى عبارة «(س) يؤمن بأن فريق ليفربول سوف يفوز بالكأس» حسب النقيض الذي يجري تقديمه. فإذا كان الحديث يدور حول ما إذا كان فريق ليفربول سوف يفوزأم لا، فإن أردت أن أومن بأن ليفربول سوف يفوز، علي أن أومن بأن احتمال فوزه أكبر من عدمه، بينما إن كان الحديث حول أي نادٍ من الأندية سيفوز، وآمنت بأن ليفربول سيربح، فلا بد أن أومن بأن احتمال فوز ليفربول أكبر من احتمال فوز أي نادٍ آخر.

لا يمتلك كل شخص مؤمن بالفرضية (ب) إيمانًا واضحًا بمدى احتمال هذه الفرضية. فالأطفال حديثو السن مثلًا لا يمتلكون مفهوم الاحتمال. ولكن وجهة نظري هي أن الإيمان

---

(1) الفرضية الانفصالية «disjunction»: هي الفرضية التي تربط بين عدد من الفرضيات باعتبار أن واحدة من تلك الفرضيات صحيحة على الأقل. ومثال ذلك أن الفرضية الانفصالية المتعلقة بالفرضيات «ك»، «ر»، «س» تفترض بأن «ك» أو «ر» أو «س» صحيحة. الفرضية الاتصالية «conjunction» هي الفرضية التي تربط بين عدد من الفرضيات باعتبار أن كل تلك الفرضيات صحيحة بصورة ترابطية. ومثال ذلك أن الفرضية الاتصالية المتعلقة بالفرضيات «ك»، «ر»، «س» تفترض بأن «ك» و «ر» و«س» صحيحة.

كله متباين، وبإمكاننا استخدام مفهوم الاحتمال لتوسيع المدى الذي تتضمنه هذا المتباينات بأن نضفي على المؤمنين إيمانًا أكثر وضوحًا مما قد يملكونه على أرض الواقع؛ وبذلك نعرض (كما سنرى في ما بعد) آثار الإيمان بصورة عملية. ومن الآن فصاعدًا، سأفترض أن من الممكن التعبير عن الإيمان باعتباره إيمانًا بالاحتمال النسبي حتى وإن لم يكن باستطاعة جميع المؤمنين أن يعبّروا عن هذا الجانب من إيمانهم بصورة لفظية[1]. وبالتالي يكون الإيمان بالفرضية (ب) إيمانًا راسخًا إلى درجة يؤمن فيها الشخص بأن الفرضية (ب) أكثر احتمالًا بكثير من الفرضية التي ليست (ب).

نستطيع الآن أن نطبق زعمنا بأن الإيمان نسبي على بدائل المعتقدات الدينية. إن البديل الطبيعي اليوم لـ«وجود الرب» هو نقيضه أي نفي وجود الرب. ولكن بالنسبة إلى الكثير من المعتقدات الدينية الأكثر تفصيلًا في الماضي، فقد كان هناك قطعًا غير خيار بديل واحد لها. فالخيارات البديلة ـ مثلًا ـ للإيمان الأرثوذكسي في مجمع خلقيدونيا، والذي يقتضي تمتع السيّد المسيح بطبيعتين في شخص واحد، يمكن النظر إليها طبيعيًا باعتبارها هرطقات مختلفة كانت منافسة لهذا الإيمان كالنسطورية والمونوفيزية. وفي هذه الحالة، إن قال شخص ما إنه يؤمن بأن السيد المسيح كانت لديه طبيعتان في شخص واحد، فإن هذا الشخص قد يكون ملزمًا فقط بالإيمان بأن هذا الرأي أكثر احتمالًا من ذلك الذي يقضي بامتلاك السيد المسيح طبيعة واحدة في شخصه (المونوفيزية)، وذلك يقضي بأن المسيح كان حقًّا شخصين مختلفين (النسطورية). وحين يقوم اليوم شخص ما بالتعبير عن إيمانه بمثل هذه الفرضيات، فقد تكون في ذهنه خيارات مختلفة، وقد تكون في ذهنه مجرد نقائض. إن الإيمان بشيء ما مرتبط بالخيارات، وعند عدم إدراك هذا المفهوم، أو في حال كانت الخيارات غير محددة بشكل واضح، فإن الشخص الذي يعبّر عن إيمانه لن يقول أي شيء بشكل مفهوم تمامًا.

---

(1) حتى وإن اعتبرت أن اعتقادي بصحة الفرضية «ب» يعادل منطقيًا اعتقادي بأن الفرضية «ب» أكثر احتمالًا من الفرضية التي ليست «ب»، فأنا لا يمكن في واقع الأمر أن أعتبر هذا الاعتقاد الأخير يعادل منطقيًا الاعتقاد بأن (الفرضية «ب» أكثر احتمالًا من الفرضية ليست «ب») أكثر احتمالًا من الفرضية النقيضة (الفرضية «ب» ليست أكثر احتمالًا من الفرضية ليست «ب») على الرغم من أنه اعتقاد حول الاحتمال النسبي للفرضيتين الذي كنت سوف اكتسبهما إن تأملت في ما يلزمني به إيماني بالمعتقد الأساسي المذكور. بناءً على ما سبق، نجد أن قليلين منا فقط هم من يملكون معتقدات معقدة للغاية عن الاحتمال النسبي.

أعتقد أن هذه المسألة البسيطة- والتي لا يُعترف بها عمومًا- ذات أهمية بالغة بالنسبة إلى الديانة المسيحية. ولن تكون ماهية المؤمن المسيحي واضحة حتى نوضح ماهية الخيارات التي تتباين مع الفرضيات المسيحية. وأشك في تطور فهم أكثر تقييدًا لماهية المؤمن المسيحي في سياق القرن العشرين مقارنة بما كان عليه الوضع في السابق. فقد كان عليك في القرون الأولى أن تؤمن فقط بكون العقيدة المسيحية ككل أكثر احتمالًا من منافساتها المتعددة، بينما يُعتقد في القرون الأخيرة أن عليك أن تؤمن بأن كل النصوص في العقيدة المسيحية هي أكثر احتمالًا من نقائضها أو أن العقيدة ككل هي أكثر احتمالًا من نقيضها. وسأناقش -بإسهاب أطول قليلًا- هذا الحدس التاريخي حين أصل في الفصل الرابع إلى التمييز بين طرائق الفهم المختلفة لطبيعة الإيمان في التراث المسيحي. وحين أصل في الفصل السادس إلى نوعية الاعتقاد والإيمان الذي ينبغي أن تطالب به الكنيسة أتباعها، فإنني أزعم، - سواء أكان هذا الحدس التاريخي صائبًا أم لا- بأن الكنيسة المسيحية في القرون الأخيرة قد أضحت متطلبة جدًّا في بعض الأحيان في ما يخص الاعتقادات التي تطالب بها أتباعها.

إن الرأي الذي يقتضي أن الإيمان متعلق بالخيارات يقترن إلى حد بعيد بفكرة ترابطية الإيمان. فإذا آمن (س) من الناس بالفرضية (ب) والفرضية (ك) (حيث تتباين الفرضية (ب) مع الفرضية التي ليست (ب) وتتباين الفرضية (ك) مع الفرضية التي ليست (ك))، فلا يُعقل أن يؤمن بالفرضيتين (ب) و (ك) في حال كان البديل لذلك هو الفرضيتان اللتان ليستا (ب) ولا (ك)). والذي يُعقل فقط هو إيمانه بالفرضيتين (ب) و (ك) في حال تباين إيمانه هذا مع (الفرضية (ب) والفرضية التي ليست (ك)) و (الفرضية (ك) والفرضية التي ليست(ب)) و (الفرضية التي ليست (ب) ولا (ك)). إذ يمكن (س) أن يؤمن أنه في حال لعب الفريقان (أ) و (ب) في مباراة فإن إحتمال فوز (أ) على (ب) أكثر من احتمال فوز (ب) على (أ). واحتمال فوز (ج) على (د) في مباره تجمع بينهما أكبر من احتمال فوز (د) على (ج) من دون أن يؤمن بأن فوز (أ) و (ج) معًا هو أكثر احتمالًا من أي نتيجة أخرى للمباراتين ككل.

ولأن الخيارات متعددة بهذا الشكل، فإن الشخص الواعي يؤمن بأن لديه بعض الاعتقادات الخاطئة، إذ إنه يؤمن بالفرضية «ب» و «ك» و «ر» إلخ. لأنه يعتقد أن كلًّا منها أكثر احتمالًا من أي بديل آخر (ويمكننا أن نعتقد بأن البديل الوحيد هو النقيض ولكنه يؤمن بأن الفرضيات «ب» و «ك» و «ر» مجتمعةً أقل احتمالًا من نقيضها ككل، وهو بذلك يؤمن بأن لديه معتقدًا واحدًا خاطئًا على الأقل. ويفترض أن يكون إسقاط هذا المفهوم واضحًا

على المذاهب المسيحية باعتبارها تعبيرًا عن الإيمان. إن الشخص الذي يؤمن بالمذهب النيقي يمكن أن يعتقد بأن كل نص من نصوص العقيدة أكثر احتمالًا من أي بديل (ويمكننا أن نعتقد بأن البديل الوحيد هو نقيض هذا الخيار)، أو أن العقيدة إجمالًا أكثر احتمالًا من عدة مذاهب بديلة مفصلة، ولكنه ليس بحاجة إلى أن يؤمن بأن نصوص المذهب ككل أكثر احتمالًا من نقيضها (ونعني بذلك نقيض كون كل النصوص في المذهب صحيحة من دون استثناء، وهذا النقيض هو فرضية وجود نصٍ خاطئٍ ما في المذهب) ويمكنه بذلك أن يؤمن أنه قد ارتكب خطًا ما بإيمانه بجزئية معينة من المذهب (من دون أن يستطيع تحديد موضع هذه الجزئية بالتحديد).

الإيمان والسلوك

تحدثنا بما فيه الكفاية عن الارتباط بين الإيمان بالفرضية (ب) والإيمان بأن الفرضية (ب) أكثر احتمالًا من الفرضية التي ليست (ب) أو من فرضية (ك). ولكن ماذا عن هذا المفهوم الأخير؟ وهو الإيمان بأن شيئًا ما أكثر احتمالًا من شيء آخر، والذي قلت عنه سابقًا بأنه «المفهوم الأساسي للإيمان»؟ وما معنى أن يكون لدى المرء إيمانٌ كهذا؟ إن للإيمان آثارًا على السلوك، إذ إنه يعد جزءًا من النهج الذي يسعى الشخص من خلاله لتحقيق أهدافه وغاياته والنهايات التي يسعى للوصول إليها.

لنفترض أنني أرغب في الذهاب إلى لندن ومررت بمفرق طرق، فمن البديهي أن أسلك الطريق الأيمن إن آمنت أنه أكثر احتمالًا في إيصالي إلى لندن من الطريق الأيسر. وبصورة عامة، إن كان (س) من الناس يسعى لتحقيق الغاية (ص) ويؤمن أن الفرضية (ب) أكثر احتمالًا من الفرضية (ك) في إيصاله إلى غايته، إذ إن الفرضية (ب) تقتضي أن القيام بالإجراء «أ1» سيحقق الغاية «ص» و أن القيام بالإجراء «أ2» لن يحققها، بينما تقتضي الفرضية (ك) عكس ذلك. وفي حال أن «أ1» و «أ2» هما الإجراءان الوحيدان المتاحان لـ(س)، مع عدم إمكان القيام بهما معًا، فإن كان باستطاعة (س) أن يقوم بالإجراء «أ1» فسيقوم به ولن يقوم بالإجراء «أ2». وسيظل هذا الوضع قائمًا على الأقل طالما أن اعتقادات (س) لا تحمل احتمالات أخرى ذات صله، وأن (س) ليست لديه أي غايات أخرى في الحياة سوى تحقيق الهدف «ص». وتزداد العلاقة بين الإيمان والسلوك تعقيدًا إن ترتب على معتقدات (س) آثار إضافية وكانت لديه غايات أخرى. ولكن، وباعتبار كل هذه التقييدات،

فإن النتيجة تستتبع ذلك بديهيًا. فلا يمكنني أن أومن أن الطريق الأيمن هو الأكثر احتمالًا في إيصالي إلى لندن، وأن يكون هدفي الأوحد في الحياة هو الذهاب إلى لندن ثم سلوك الطريق الأيسر.

قد تكون هناك عدة أفعال متاحة لـ(س) وقد تكون لديه عدة اعتقادات متنوعة متعلقة بتحقيق أي غايةٍ كانت. فعلى الرغم من أنه قد يؤمن بأن الطريق الأيمن يؤدي إلى لندن بخلاف الطريق الأيسر، إلا أنه قد يعتقد أيضًا أنه لو انتظر عند ملتقى الطرائق فمن المحتمل أن يستقل حافله توصله إلى لندن، أو أنه إن عاد أدراجه فقد يعثر على محطة قطار يستقل من خلالها قطارًا يوصله إلى لندن. ومن هنا يصبح الرابط بين الإيمان والسلوك أكثر تعقيدًا ولكن ما يسعنا قوله هو التالي:

إن كانت لدى (س) معتقدات بشأن الإجراءات المختلفة أ1 أو أ2 أو أ3 إلخ. والتي ترمي إلى تحقيق هدفه الأوحد «ص»، إذ يعتقد بأن الإجراء «أ1» أكثر احتمالًا في تحقيق الهدف من الإجراء «أ2» أو «أ3» أو من أي إجراء آخر، وكان باستطاعته القيام بإجراء واحد فقط من هذه الإجراءات، فإنه سيقوم بالإجراء «أ1». وإن اعتقد (س) بأن الإجراءين «أ1» و «أ2» لهما الاحتمال نفسه في تحقيق الهدف «ص» ولكنهما أكثر احتمالًا في تحقيقه من أي إجراء آخر متاح، فإنه سيقوم بأحد الإجراءين من أجل تحقيق هدفه. ولكن إن اعتقد بأن أيًا من الإجراءات التي يمكنه القيام بها (بما في ذلك عدم قيامه بأي إجراء) سيكون له الاحتمال نفسه في تحقيق هدفه (أي أن الهدف «ص» يمكن أن يتحقق بغضّ النظر عما فعله أو لم يفعله)، فليس باستطاعته القيام بأي إجراء بحد ذاته لتحقيق هدفه. ولكي تقوم بالإجراء «أ1» من أجل تحقيق الهدف «ص» (وأنت تهدف إلى ذلك)، فإنك تحتاج إلى ما يمكن أن أسمّيه «إيمانًا ضعيفًا بفاعلية الإجراء»، إذ تؤمن بأن الإجراء «أ1» ليس بأقل احتمالًا في تحقيق الهدف «ص» من أي إجراء آخر، بل إنه أكثر احتمالًا في تحقيقه من بعض الإجراءات الأخرى (مثل عدم فعل أي شيء). إن اعتقادات «س» عن احتمال تحقيق هدفه عبر الإجراءات المختلفة، هي ما ينبغي أن أسميه بـ«معتقدات» غايات الوسائل»التي تنبع عادةً من اعتقادات أكثر نظريةً كاعتقاده بأنه إذا ما انتظر عند مفرق الطرائق، فإن هناك احتمالًا مؤكدًا بأن باستطاعته أن يستقل حافلة ذاهبة إلى لندن من هناك. وينبع هذا الاعتقاد بدوره من اعتقادات نظرية تقضي بأن من الممكن أن تتوقف الحافلات عند مفرق الطرائق وألا تكون ممتلئة دائمًا وأن تتوجه إلى لندن.

يملك الناس كثيرًا من المعتقدات التي لا تؤثر - في واقع الأمر - في سلوكهم، ولكن النظرية التي أدعمها تزعم أنّ في حال نشوء ظروف أسعى خلالها إلى تحقيق هدف ما، وكانت معتقداتي تقتضي بأن تحقيقه عبر وسيلة معينة سيكون أكثر احتمالًا من وسائل أخرى غير ملائمة، فإنني - وفي حال عدم وجود وسائل أخرى ملائمة- سأقوم - إن استطعت- باستخدام الوسيلة آنفة الذكر. قد أعتقد مثلًا بأن احتمال أن يكون رمسيس الثاني هو فرعون الخروج المشار إليه في سفر التكوين أكبر من أي احتمال آخر، وقد لا يكون لهذا الاعتقاد أي أثر - في الواقع- في سلوكي، بل قد لا يكون لدي أي اعتقادات أخرى يمكن أن أضمها إلى هذا الاعتقاد فينشأ عن ذلك «معتقد يخص غايات الوسائل»، وأعني بذلك معتقدًا بشأن الوسائل التي يمكنني من خلالها أن أحقق هدفًا ما. إن أقصى ما تزعمه هذه النظرية هو أنني في حال نشوء ظروف يقتضي فيها هذا المعتقد - بالإضافة إلى معتقدات أخرى- أن أومن بأن هناك وسائل تتحقق من خلالها غاية معينة عندي، فإنني سوف أستعمل تلك الوسائل.

وعلى العكس من ذلك، قد يكون لاعتقادي حول رمسيس الثاني تأثيرٌ كبيرٌ في سلوكي، فإن أردت تزويدك بمعلومات حقيقية عن سفر التكوين، فعليّ إذًا أن أقوم بذلك عن طريق القول بأن رمسيس الثاني هو فرعون الخروج بدلًا من القول أن مرنبتاح هو ذلك الفرعون. وعلاوة على ذلك، فإن اعتقادي الأساسي - بالإضافة إلى اعتقادات أخرى- قد يقتضي أنَّ احتمال كون الوثيقة «ك» المكتشفة من قبل عالم آثار مزورةً أكثر من احتمال كون الوثيقة «ج» مزورة. وفي هذه الحالة سيكون من المنطقي أن أحصل على الوثيقة «ج» بدلًا من الوثيقة «ك» إن أردت الحصول على وثيقة تاريخيّة أصيلة من متحف ما.

وعلى الرغم من أن تحليلي لمآلات معتقدات الناس على سلوكهم قد يبدو معقدًا، إلا أنه ما يزال مبسطًا جدًّا من عدة جوانب. أولًا، أغفل هذا التحليل حقيقة أن الشخص قد يكون لديه غير هدف واحد يسعى لتحقيقه، بل إن هذا هو المعتاد. كذلك قد تكون بعض هذه الأهداف سلبية، يسعى فيها إلى تجنب نتائج معينة. وعلى سبيل المثال، لا يسعى الشخص عادة للوصول إلى لندن فقط، بل هو يسعى لتحقيق ذلك من دون السفر مدة طويلة أيضًا، ولا يرغب الشخص في مجرد اقتناء وثائق ما من المتاحف، بل هو يرغب في اقتنائها من دون أن ينفق كثيرًا من المال وهلم جرًّا. (وقد لا يكون الشخص مستعدًّا للإفصاح عن بعض هذه الأهداف حتى لنفسه، كامتناعه عن إبداء رأي مخالف للذي يتقبله رفاقه). وبالتالي فإن اعتقاد الشخص عن كون الإجراء الذي سيتبعه أكثر احتمالًا من إجراءات أخرى في تحقيق

هدفٍ ما ليس هو العامل الوحيد الذي يملي عليه ما سيقوم به، وإنما يشمل ذلك أيضًا اعتقاده عن مدى احتمال تحقيقه لأهدافه الأكثر أهمية من ذلك الهدف المذكور. وتعتمد ماهية الإجراء الذي سيتخذه شخصٌ ما على مدى أهمية أهدافه المختلفة «س1» و «س2» و»س3» إلخ، بالإضافة إلى اعتقاده عن مدى إمكان تحقيق ـ أو عدم تحقيق ـ الإجراءات المختلفة «أ1» و«أ2» و«أ3» إلخ لهذه الأهداف. لنفترض مثلًا أن اعتقادي حول رمسيس الثاني يقتضي أن أعتقد أن احتمال كون الوثيقة «ك» مزورة أعلى من احتمال كون الوثيقة «ج» كذلك، وبالتالي سوف أسعى لاقتناء الوثيقة «ج» بدلًا من «ك» إذا ما كان هدفي الوحيد هو اقتناء وثيقة أصيلة من المتحف. ولكن لنفترض أن لدي هدفًا إضافيًا يتمثل في إنفاق أقل ما يمكن من المال، وكانت الوثيقة «ج» غالية بينما الوثيقة «ك» رخيصة جدًا، سوف يعتمد ما سأقوم به حينها على اعتقادي بمدى احتمال كون الوثيقة «ك» مزوره أكثر من احتمال كون الوثيقة «ج» كذلك، وإن لم يكن هناك فرق كبير من هذه الناحية بينهما فسأقتني الوثيقة «ك» على الأرجح. ويعتمد الأمر أيضًا على مدى اهتمامي باقتناء وثيقة أصيلة مقابل اهتمامي بإنفاق قدر قليل من المال. فإن كانت الوثيقة»ج» غالية جدًا وكانت الوثيقة «ك» رخيصةً جدًا، ولم يكن لدي ممانعة كبيرة بشأن احتمال كون الوثيقة «ك» مزورة، فمن المرجح جدًا أن أقتني الوثيقة «ك». وبصورة عامة، فإن احتمال اتخاذ (س) من الناس للإجراء «أ1» سيرتفع بقدر ما تزداد الأهداف التي يسعى لتحقيقها بشدة والتي يعتقد أن هذا الإجراء سيحققها.

ثانيًا، يقتصر تحليلي حتى الآن على الحالة التي يؤمن فيها (س) من الناس بأن معتقداته تتضمن المقتضيات المعنية، وغالبًا ما يكون الأمر كذلك إن كانت هذه المقتضيات عاجلةً إلى حدٍ ما، لأن الشخص سيتقبل حتمًا كثيرًا من المقتضيات العاجلة لأي فرضية يؤمن بها. فإن كنت أومن مثلًا بأنه إذا وجه شخصٍ ما مسدسًا محشوًا بالرصاص إلى قلب رجل وضغط الزناد، فإن الرصاصة سوف تخترق قلب الرجل مخلفةً ثقبًا بحجم الرصاصة فيه. وأومن أيضًا بأنه إذا أصيب رجلٌ بثقب بهذا الحجم في قلبه فسيموت فورًا، فمن الصعب حينها ألا أومن بأنَّ رجلًا ما سيموت فورًا إن أطلقتُ مسدسًا محشوًا بالرصاص على قلبه، ولكنني قد أومن بنظرية علمية معقدة تتضمن نتيجة متأخرة تقتضي أن القيام بالإجراء «أ» سيؤدي إلى نتيجة مغايرة للنتيجة (س) من دون أن أنتبه إلى مثل هذه النتيجة المتأخرة، وقد تؤدي مثل هذه الحالة إلى وضع أومن فيه بالنظرية مع استمرار قياسي في الوقت نفسه بالإجراء «أ» للوصول إلى النتيجة (س). إذًا نحتاج إلى أن نضع في حسبان (س) من الناس

مبدأ ينص على أن معتقداته بشأن الوسائل التي يمكنه من خلالها أن يحقق هدفًا ما (أي معتقدات غايات الوسائل) قد تشكلت بناء على معتقدات أكثر نظرية، وأن هذا التشكل قد حصل قبل أن تثبت هذه المعتقدات النظرية صحتها وحتمية مقتضياتها. وعلينا في المقابل أن نبين لـ(س) من الناس حين يؤمن أن أكثر معتقداته نظرية سوف تقتضي معتقدًا ما من (معتقدات غايات الوسائل) عنده، فإن عليه إذًا أن يعلم أنَّ هذا المعتقد ـ بالإضافة إلى أهدافه بحد ذاتها ـ هو ما سيوجه سلوكه، حتى وإن لم يكن هذا المعتقد نتيجة حتمية ودائمة لتلك المعتقدات النظرية.

ثالثًا،كل ما سيترتب على معتقدات (س) وأهدافه من الناس هو ما سيسعى لتحقيقه، وعلى وجه الخصوص، ما هي الحركات الجسدية التي سيحاول القيام بها، وما الذي سيحاول أن يقوله، وكيف سيحاول أن يحرك ذراعيه وساقيه. ولكن إذا أثبت أنه غير قادر على القيام بهذه الحركات الجسدية فلن يحدث شيء، وبذلك سيكون قد حاول لا أكثر.

وأنا أؤكد بدوري أن مجمل أهداف شخصٍ ما ومعتقداته ـ باختلاف قوة كل منها ـ حين تؤخذ بالاعتبار (بما في ذلك من معتقدات عما تقتضيه المعتقدات الأخرى) سيكون لها آثار في تحديد ما سوف تسعى هذه الوسيطة لتحقيقه ـ على افتراض أنها تملك القوة الجسدية التي تعتقد أنها تتمتع بها ـ وتحديد ماهية الإجراءات التي سوف تتخذها. وسأفترض مستقبلًا أن الناس تؤمن بمقتضيات معتقداتها وتملك معتقدات صحيحة بشأن القوى الجسدية التي يتمتعون بها[1].

إن من الواضح أن لدينا معرفة غير تناسبية بمعتقداتنا وأهدافنا الخاصة، فمن ناحية

---

(1) سأفترض أيضًا ـ ما لم يُذكر خلاف ذلك ـ أن الناس يؤمنون بمعتقدات غايات الوسائل التي تستلزمها معتقداتهم الأكثر نظريةً. وبالتالي فإن احتمال معتقدات غايات الوسائل عندهم ليس أقل بكثير من الاحتمال الذي ينسبونه إلى المعتقدات النظرية. كما سأفترض بأن هناك مآلات مختلفة للمعتقدات النظرية المختلفة بناءً على معتقدات غايات الوسائل المتعلقة بكل من تلك المعتقدات النظرية. وإن أعطى شخص ما درجات معتدلة من الاحتمال إلى نظريتين متنافستين تقتضي كل منها المآلات ذاتها التي تقتضيها النظرية المنافسة حول الطرائق التي تتحقق بها غاية ما، فسوف يعطي احتمالًا أكبر بكثير لمعتقدات غايات الوسائل المترتبة عن كليهما مقارنة بالاحتمال الذي يعطيه لأي من تلك النظريتين بحد ذاتهما. وبالتالي، فإنني أفترض بأن الاحتمال الذي يعطيه الناس لمعتقدات غايات الوسائل ليس أعلى بكثير من الاحتمال الذي يعطونه للمعتقد النظري الذي بُنيت عليه. وكما سنرى في فصل لاحق، فإن الافتراض الأخير سوف يتطلب التميز بين المعتقدات النظرية (التفريق بين العقائد) فيما يتعلق بمعتقدات غايات الوسائل المختلفة التي تقتضيها تلك العقائد.

نموذجية، تكمن أهداف شخص ما في ما يحدده لنفسه ـ بشكل واعٍ ـ من مقاصد يسعى لتحقيقها. (وعلى الرغم من أنه قد يكتم بعض هذه المقاصد عن وعيه، إلا أنه يظل مدركًا لها بصورة جزئية ولكنه لا يعترف بذلك لنفسه). وكما أن على المرء أن يعرف أهدافه إلى حد ما، فإن عليه كذلك أن يعي أفعاله الغرضية التي يقوم بها (أي تلك التي تتم بقصد تحقيق غرض ما)، فتحريك عضو من أعضائك لن يشكل فعلًا غرضيًّا ما لم تكن على علم بحدوثه وبسعيك لتحقيقه. وإن كان شخصٌ ما على دراية بماهية الإجراء الذي يقوم به والهدف الذي يسعى لتحقيقه عبره، فلا بد أن يكون على دراية بماهية معتقدات غايات الوسائل التي يعمل عليها، إذ إن المعتقد الذي يخص غايات الوسائل هو معتقد عن كيفية تحقيق إجراءٍ ما لهدفٍ معين، إلا أنه إذا كان على دراية جزئية بهدفه، فقد يكون حينها على دراية جزئية بمعتقده. وبما أن المرء يدرك ما يتعين عليه القيام به لتحقيق الكثير من الأهداف الأخرى التي لا يسعى إلى تحقيقها حاليًّا، فإنه يملك معرفة غير تناسبية بالمعتقدات الخاصة بتحقيق هذه الأهداف (أي تلك التي لا يسعى إلى تحقيقها في الوقت الراهن)، وطالما أنه ليس على دراية بكيفية البدء بتحقيق غايةٍ ما، فإنه بالتالي لا يؤمن بأي اعتقاد يتعلق بوسيلة تحقيق هذه الغاية. قد يكون على اطلاعٍ واعٍ بهذه الاعتقادات، وقد يكون ممن لم يفكر فيها مطلقًا، وقد تكون لديه القدرة على إدراكها عبر التفكر الذاتي، إلا أنه في حال لم يثمر التفكر الذاتي المنصف إجابة بشأن الطريقة أو الطرائق التي يمكنه من خلالها تحقيق غايته، فإنه لن يتمكن من امتلاك اعتقاد يتعلق بوسيلة تحقيق هذا الهدف. وإن استطاع المرء أن يترجم معتقداته الخاصة بتحقيق الأهداف إلى كلماتٍ ـ ولم يكن يحاول خداع أي أحدٍ ـ فإنه سيتمكن بذلك من إكساب هذه المعتقدات قيمة حقيقية. كذلك يبدو أيضًا أن جانبًا من جوانب منطق الإيمان يقضي بأن المرء يؤمن بما يقرّ به لنفسه بشكل فطري من اعتقادات أكثر نظرية ـ كإيمانه بهذه الفرضية في علم الفلك أو تلك الفرضية في التاريخ وليس بما يستنبطه الناس عن معتقداته هو بناء على دراستهم لسلوكه، وهذا صحيح ما لم يكن هذا الشخص يخدع نفسه بطريقة ما. وينطبق الأمر على الأهداف كذلك، فقد تنشأ بعض الأوضاع من خلال تصرّف شخصٍ ما، ولكن إن كان هذا الشخص غير معني بتاتًا بمثل هذه الأوضاع، فإن من الخطأ أن يُعتبر تحقيقها هدفًا من أهدافه. وإن كان غير مدرك بتاتًا الآثار التي تقتضيها أفعاله،

فإن هذا الاقتضاء ليس معتقدًا من معتقداته. إن أهداف المرء ومعتقداته ما هي إلا حالات فكرية يدركها المرء، أو يمكن أن يحمل نفسه على إدراكها عبر التفكر الذاتي[1].

وما ينطبق على المعتقدات عامةً ينطبق بدوره على الإيمان بوجود الرب، إذ إن من يملكون هذا النوع من الإيمان يملكون موقفًا معينًا تجاه فرضية وجود الرب. وهوموقف يضع هذه الفرضية معرفيًّا في مقام أعلى من فرضية عدم وجود الرب. كذلك يحمل هذا الموقف آثارًا على سلوك الشخص. وحسب المعنى الذي كنت دائمًا حريصًا على تمييزه، فإن المرء ملزم بالعمل وفق معتقداته، إذ لا يمكن أن تكون لديه معتقداتٌ لا تُحْدِث ـ تحت أي ظرف من الظروف ـ فرقًا معقولًا في سلوكه. إن الشخص الذي يؤمن فعلًا بوجود الرب، سوف يتصرف ـ في بعض الظروف ـ بصورة مختلفة عن الشخص الذي لا يؤمن بذلك. إن الطريقة التي تتأثر بها أفعال الشخص بناء على إيمانه بالرب تعتمد بصورة أساسية على مدى قوة هذا الإيمان وعلى المعتقدات الأخرى التي يؤمن بها، بالإضافة إلى ماهية الأهداف التي يسعى لها. وإن كان الشخص المؤمن بفرضية وجود الرب يسعى لقول ما يعتبره حقيقة ـ مع التقيد بكل الاشتراطات المذكورة في الفقرات السابقة ـ فإنه سيقول بأن الرب موجود. وإن كان يؤمن أيضًا بأنه إذا كان الرب موجودًا فإن من واجب جميع البشر أن يعبدوه، وكان هدفه الأوحد هو أداء واجبه فسوف يعبده تبعًا لذلك. ولكن قد يؤمن الشخص بوجود الرب ولا يقوم بعبادته إن كان لا يؤمن بأن واجب البشر أن يعبدوه، أو كان يؤمن أيضًا بأنه سيكون محط سخرية إن هو قام بذلك وكان هدف تجنب التعرض للسخرية عنده أهم من هدف أداء الواجب، وهلم جرًّا.

إن إيمان شخصٍ بوجود الرب هو مسألة يدركها الشخص أو يمكنه إدراكها بالتساؤل مع ذاته عما إذا كان يؤمن أو لا يؤمن بوجود الرب. إلا أننا ـ بلا شكٍ ـ معرّضون في إيمانٍ من هذا النوع لخداع ذواتنا بشكل أكبر من الإيمان المرتبط بأمور دنيوية. قد نرغب في الإيمان على الرغم من أننا لسنا مؤمنين في واقع الأمر، ونحاول بالتالي أن نقنع أنفسنا بأننا مؤمنون. وعلى العكس من ذلك، فقد نرغب في عدم الإيمان على الرغم من أننا مؤمنون

(1) إن كان لمفهوم المعتقد أو الغاية معنى معيّن يمكن أن ننسب إلى الناس من خلاله معتقدات وغايات من دون أن يكونوا مدركين أبدًا هذا الاعتقاد أو تلك الغايات، فإن تركيزي في هذا الكتاب لا ينصبّ على ذلك المعنى، بل على المعتقدات والغايات التي تتحكم في تصرفات البشر على مستوى إدراكي أو نصف إدراكي على الأقل.

في واقع الأمر ونحاول بالتالي أن نقنع أنفسنا بأننا لسنا مؤمنين. ومن الواضح أن بعضًا من الاحتراز ضروري في هذه الحالة بسبب احتمال خداع الشخص لذاته في ما يتعلق بمعتقداته الدينيه، فقد تُبدي المعايير الشائعة ـ أحيانًا ـ ماهية المعتقدات الدينية لشخص ما بصورة أفضل مما سيُبديه اعترافه الصادق بها.

الإيمان والبرهان

ذكرتُ سابقًا أن الإيمان مرتبط بالخيارات. فالإيمان بالفرضية «ب» يمكن توضيحه عبر القول بأنني أومن بأنها أكثر احتمالًا من أي خيار آخر. وسأفترض في حديث لاحق ـ ما لم أذكر خلاف ذلك ـ أن الخيار الوحيد بخلاف الإيمان هو بديله الطبيعي وأعني بذلك نقيضه، بحيث يكون «س» من الناس مؤمنًا بالفرضية «ب» فقط في حال إيمانه بأن الفرضية «ب» أكثر احتمالًا من نقيضها (الفرضية التي ليست «ب») أي أنها محتملة بشكل مطلق، ويمكن بسهولة أن يُعمِّم أسلوبي هذا للتعامل مع موضوعات أخرى.

ولكن ما معنى أن تكون فرضية ما أكثر احتمالًا من فرضيةٍ أخرى؟ إن من المهم التميز بين الأنواع المختلفة من الاحتمالات. إن الاحتمال الاستقرائي(*) لفرضية معينة (وتكون عادةً نظرية ما) والمبني على فرضية أخرى (وتكون عادةً برهانًا مرتبطًا بالنظرية المذكورة) ما هو إلا مقياسٌ للمدى الذي يمكن الفرضية الأخيرة (البرهان) أن ترفع به احتمال صحة الفرضية الأولى (النظرية). وبما أن الاحتمال الاستقرائي مرتبط بالبرهان، فإن فرضية ما محتملةً استقرائيًا أم لا هو أمر مرتبط بدرجة البرهان الذي تُقيم على أساسه ذلك الاحتمال. وعلى سبيل المثال، فإن احتمال أنّ ورقة آص الكبة الورقة العلوية في مجموعة معينة من أوراق اللعب هي 52ـ1 بناءً على البرهان الذي يقضي بأن هذه المجموعة هي مجموعة اعتيادية من أوراق اللعب(**)، وبناءً على البرهان ذاته فإن احتمال أن تكون أي ورقة من أوراق الكبة الورقة العلوية في المجموعة هو 13ـ1. هناك ـ كما سأستعرض باختصار في الفصل الثاني ـ معايير صحيحه، ضمن حدود تقريبية، تقيس مدى الاحتمال الذي تكتسبه

(*) هي وضع احتمالات لأحداث مستقبلية بناء على أحداث ماضية.

(**) هي لعبة شائعة في مختلف الدول والثقافات حول العالم تستخدم فيها 52 ورقة رقيقة مستطيلة الشكل من الورق المقوى، تحوي أربعة أنواع من الأشكال ولكل نوع ثلاث عشرة ورقة. ومن الممكن أداء مئات الألعاب بأوراق اللعب. ويشترك في اللعب أعداد مختلفة من اللاعبين وفقًا لنوع اللعبة.

نظرية معينة بناءً على دليل معين. وعندما يقاس الاحتمال الاستقرائي بمعايير صحيحة، فإنني أسميه احتمالًا منطقيًا. وعلى الرغم من ذلك، فإن استخدام المعايير الاستقرائية يختلف قليلًا باختلاف الأشخاص المستخدمين لها، وبالتالي فإنني أعدّ الاحتمال الاستقرائي الذي يُقاس بمعايير رجل معين احتمالًا شخصيًا وغير موضوعي. في الواقع، إن كل شخص سوف يعتقد أن احتماله الشخصي بشأن فرضيةٍ ما هو الاحتمال المنطقي الصحيح لتلك الفرضية. ويجب التمييز بين كلا الاحتمالين الاستقرائيين (الشخصي والمنطقي) ـ وهما موضوعي الأساسي ـ وبين الاحتمال الاحصائي والمادي. والاحتمال الاحصائي هو مجرد نسبةٍ من فئةٍ ما. فالاحتمال الاحصائي ـ مثلًا ـ لإصابة شخص بالسرطان قبل سن الخمسين هو مجرد نسبة الأشخاص الذين أصيبوا بالسرطان قبل هذه السن من مجمل أعداد السكان (بغضّ النظر عما إذا كان أي شخص على علم بذلك أم لا).

ويعدّ الاحتمال المادي مقياسًا لمدى حتمية حدثٍ ما تبعًا لمسبباته، فإن كان حدثٌ ما ـ وبافتراض وجود مسبب مبدئي له ـ حتمي الوقوع بصورة مطلقةٍ، فإن احتماله المادي ستكون له القيمة 1 (أي أنه احتمال مطلق).

وعليك أن تأخذ بعين الاعتبار أن بناءً على الدليل الوحيد الذي يقضي بأن الاحتمال الاحصائي أو المادي لفرضيةٍ تحول الكينونة «أ» إلى الكينونة «ب» هو القيمة «ب»، فإن الاحتمال المنطقي لهذه الفرضية هو أيضًا القيمة «ب». ولكن إن لم تحدد القوانين الجوهرية للطبيعة ما يجري بصورة تامة، واقتصرت على تحديد طبيعة التوجهات أو التحيّزات في الطبيعة إزاء الأحداث الجارية، فإن الاحتمال المادي لحدثٍ ما قد تكون له قيمة غير محددة بين 1 (القيمة المطلقة) وصفر (القيمة العدمية). ولن أتطرق ـ من الآن فصاعدًا ـ إلى الاحتمال المادي، فقد أوردته لمجرد التمييز بينه وبين ما يتمحور حوله اهتمامي وهو الاحتمال الاستقرائي بالإضافة إلى الاحتمال الإحصائي (في بعض الأحيان).

عندما يؤمن شخصٌ ما بأن الفرضية «ب» أكثر احتمالًا من أي خيارٍ آخر، فإن إيمانه يتمحور حول الاحتمال المنطقي. ولا يمكن ـ بالطبع ـ إعطاء الاحتمال المنطقي (أو حتى الاحتمال الشخصي) لمعظم الفرضيات الاعتيادية أي قيمة عددية محدّدة، إذ إن أقصى ما يمكن المرء قوله عن هذه الاحتمالات هو أن فرضيةً معينةً هي أكثر احتمالًا من فرضيةٍ أخرى. وإن كانت فرضية معينةٌ ـ بالاستناد إلى برهانٍ ما ـ أكثر احتمالًا من نقيضها، فإن

إحتمالها ـ بناءً على البرهان ذاته ـ سيكون ذا قيمةٍ أعلى من النصف (أي أنه أعلى من القيمة المحايدة). وإن كانت فرضيةٌ ما صحيحةً بشكل قطعي، فإن قيمة احتمالها هي 1؛ بينما إن كانت خاطئة بشكل قطعي، فإن قيمة احتمالها هي صفر. وإذا لم يكن البرهان المعني بالفرضية مذكورًا بصورة واضحة، فإننا نفترض أن هذا البرهان عبارة عن مجمل الأدلّة المتاحة لدى الشخص الذي يقيم النظرية أو لدى المجتمع الذي ينتمي إليه هذا الشخص. ومثال ذلك هو أن نقول اليوم إن من المحتمل أن تكون نظرية أينشتاين النسبية العامة صحيحة، إذ يقتضي هذا أن نقول إن مجمل الأدلة المتاحة لنا حاليًّا تجعل صوابية هذه النظرية أمرًا محتملًا. وبناءً على ما يُقال حول معتقدات الفرد، فإنّ من المحتمل أن يكون البرهان المرتبط بها هو البرهان المتاح لذلك الفرد فقط من دون البرهان المتاح لأي مجتمع كان. وبالتالي، فإن زعمي أن (س) من الناس لن يؤمن بالفرضية «ب» إلا إن آمن بأنها أكثر احتمالًا من أي خيار آخر، مبني على الزعم بأن (س) لن يؤمن بالفرضية «ب» إلا إن آمن بأن مجمل الأدلة المتاحة لديه تجعل الفرضية «ب» أكثر احتمالًا من أي خيار آخر.

ولكن من المحتمل أن يكون الأمر الوحيد الذي يجعل الفرضيةَ محتملة لدى الشخص، هو فرضية أخرى أو مسألةً قابلة للصياغة كفرضية، وينبغي تبعًا لذلك أن يكون برهان الشخص مشتملًا على فرضيات متعدّدة يؤمن بها أو يميل إلى الإيمان بها. والسؤال الآن هو عن كيفية تمييز هذه الفرضيات المشمولة في برهان الشخص عن الفرضيات الأخرى التي يؤمن بها الشخص بشكل عام؟

إن إيمان الشخص ببعض الفرضيات مبني حصرًا على إيمانه بفرضيات أخرى يعتقد أنها تجعل من الفرضيات الأولى أمرًا ممكنًا. وعلى العكس من ذلك فإن إيمانه ببعض الفرضيات ليس مبنيًا على إيمانه بغيرها فقط. فأنا أعتقد، مثلًا، بأن هناك قطارًا سيغادر مدينة أكسفورد متوجهًا إلى مدينة برمنغهام البريطانية غدًا في تمام الساعه 10:11 صباحًا فقط، لأن ذلك مذكورٌ في جدول مواعيد السكك الحديدية الذي يمكن الاعتماد عليه بشكلٍ عام (وأنا أومن بهذه الفرضية الأخيرة). وفي المقابل، فإن اعتقادي بأن الساعة تشير إلى الخامسة وعشر دقائق الآن ليس مبنيًّا حصريًّا على ميولي لتصديق بعض الأمور أو على اعتقاداتي الأخرى كاعتقادي مثلًا بأن الساعات في هذا المنزل يُعتمد عليها عادة، بل إن الأمر عكس ذلك، إذ إنني أعتقد بأن

الساعة الآن تشير إلى الخامسة وعشر دقائق الآن لمجرّد أنها تبدو[1] لي كذلك حين أنظر إليها، فمن منظومة اعتقاداتي هنا هو ما أومن بأنه تجربتي للعالم من حولي.

وسأطلق تسمية (الفرضيات الأساسية) على تلك الفرضيات، التي تبدو صحيحة لشخص ما، والتي يميل إلى تصديقها من دون أن تكون قائمة بالضرورة على فرضيات أخرى يؤمن بها. ومن ضمن فرضيات المرء الأساسية تلك التي تنمّ عن حواسه كرؤيته للساعة أو الإدراك الذي يترتب على تلك الحواس كإداركه أن الساعة تشير إلى 5.10، بالإضافة إلى ذكرياته الماثلة أمامه كذكرى ذهابه إلى لندن بالأمس أو الأمور التي يتذكرها بوضوح كتذكره هطول المطر في لندن بالأمس. إن ميل المرء إلى الإيمان بمثل هذه الفرضيات ليس مبنيًّا بالضرورة على فرضيات أخرى، بل هو ناجم عن إيمانه بحدوثها له عبر تجربته للعالم من حوله.

إنني لا أعني بتسميتي هذه الفرضيات بالـ (أساسية) أن أوحي بأنها فرضيات لا يشوبها خطأ أو أنها غير قابلة للتعديل أو حتى إنها معروفة على الإطلاق، بل على العكس من ذلك تمامًا، إذ إن المرء ستكون لديه درجات مختلفة من الثقة بشأنها (بمعنى أنه سيمنحها درجات مختلفة من الاحتمال المسبق المبني على أخذ فرضيات أخرى بعين الإعتبار). فأنا ـ مثلًا ـ على ثقة أكبر بفرضية أن الساعة تشير الآن إلى 5:10 من فرضية أنها أمطرت قبل أسبوعيين في لندن يوم الثلاثاء، (فقد يكون اليوم الذي كنت فيه موجودًا في لندن قبل أسبوعين هو الأربعاء لا الثلاثاء). عند سؤال شخص ما عن سبب ميله مبدئيًّا إلى الإيمان بفرضيةٍ أساسيةٍ ما وبالدرجة المعنيّة من الثقة، فإن الاجابة الوحيدة التي يمكنه أن يجيب بها هي أن تجربته الشخصية تجعله يعتقد أن تلك الفرضية تبدو محتملة بذلك القدر. وبالتالي فإن البرهان الفعلي للشخص، هو هذه المنظومة من الفرضيات التي تنمّ عما يميل إلى تصديقه مبدئيًّا، بالإضافة إلى درجة الاحتمال المسبقة التي سيمنحها لكلٍ من هذه الفرضيات والتي تمثل درجة ثقته المبدئية بها. وتبعًا لذلك فإن الزعم بأن اعتقادًا ما محتملٌ هو زعمٌ بأنه أصبح محتملًا بناءً على هذه المنظومة. وتشتمل المنظومة البرهانية للشخص على فرضيات يميل هو مبدئيًّا إلى تصديقها ولكنها وحدها لا تملك القوة الكافية لتكوين معتقدات من دون

(1) استخدمت هنا عبارة «تبدو» بالمعنى الذي يسميه تشيشولم (Chisholm) بالمعرفي، أي أنني حين أقول إن الساعة تبدو لي وكأنها تشير إلى الخامسة وعشر دقائق، فإنني أقول ذلك بناء على تجربتي البصرية التي تدفعني إلى التصديق بأن الساعة تشير إلى ذلك. انظر (R.M Chisholm, ch. 4,Cornell University Press).

الاعتماد على فرضيات أخرى. وإن كان هذا الشخص على دراية بمفهوم الاحتمال، فإنه سيمنح كلًّا من هذه الفرضيات احتمالاً ذا قيمة أقل من النصف (أي القيمة المحايدة). ومثال ذلك أنني قد ألمح بشكل عابر لون قطعة ملابس أو رقم لوحة سيارة، وأفترض افتراضًا معينًا، ثم أمنحه ـ بناءً على تجربتي ـ 0.3 كقيمة احتمال. وقد تكون الأدلة الأخرى المتعلقة بالمسألة المعنية (كالفرضيات الأساسية عما قاله الشهود الآخرون بشأن تلك المسألة) كافية عند جمعها مع الدليل القائم على لمحتي العابرة لرفع احتمال افتراضي إلى قيمة أعلى من النصف (أي من القيمة المحايدة)، ومن ثم تحويل افتراضي إلى اعتقادٍ قائم. وكلما ارتفعت قيمة الاحتمال المسبقة للفرضية الأساسية «ب» وقيمة الاحتمال الشرطي للاحتمال للفرضية اللاحقة «ك» المبنية على الفرضية «ب»، فإن قيمة الاحتمال الناتج والتي تخص الفرضية المترتبة عليهما سترتفع بدورها. وما دام الشخص مؤمنًا بأن قيمة الاحتمالين المسبق والشرطي عالية، فإنه سيكون أكثر قابلية للإيمان بالفرضية المترتبة عليهما. ولن تصل فرضيةٌ أساسيةٌ إلى مرتبة الإيمان التي يمكننا فيها أن نسميها اعتقادًا أساسيًّا إلا إن كانت قيمة احتمالها المسبق أعلى من النصف (أي من القيمة المحايدة)، فإن كان الأمر كذلك فإن الفرضية حينئذ ستكتسب تلك المرتبة ما لم يكن لدى المرء معتقدات أساسية أخرى تجعله يعتقد بعدم إمكان ذلك. ولكن إن كانت هذه الفرضية بحاجة إلى دعم إيجابي من فرضيات أخرى لتجعل منها أمرًا محتملًا بشكل عام ـ من وجهة نظر صاحبها ـ وتشكل بالتالي معتقدًا، فإنني لن أحسب هذا المعتقد أساسيًّا. ومثال ذلك أنه قد يُخيل إلي بشدةٍ أنني رأيت شبحًا في غرفتي البارحة، وبالتالي فإن وجود شبح في غرفتي البارحة سيشكل فرضية أساسيةً بالنسبة إليّ، ولكن برهاني المبني على ما قرأته وما قيل لي عن أنواع الأشياء الموجودة في العالم، ربما يجعل من هذه الفرضية أمرًا غير محتمل بتاتًا من وجهة نظري، وبالتالي فإنني لن أومن ـ على أرض الواقع ـ بما خُيِّل إلي بناءً على دليلي الحسي آنذاك. إن بقاء الفرضية الأساسية قائمًا في ظروفٍ كهذه يعتمد على رأي المؤمن بشأن قيمة احتمالها المسبق (درجة ثقته المبدئيّة بها) مقابل تقييمه للاحتمال بناءً على برهانٍ آخر لفرضيةٍ أخرى تتعارض مع الفرضية الأساسية، بالإضافة إلى رأيه في مدى أنّ الفرضية الأساسية غير ممكنة حسب الفرضية الأخيرة. وبمجرد وصول الفرضيات الأساسية إلى مرتبة الإيمان، فإنها تساعد بدورها على تقوية فرضيات إضافية تقوم بدورها بالتفاعل مع الفرضيات الأساسية. ومثال ذلك هو مراقبة (س) الطويلة لسلوك طيور السنونو، والتي تجعل من إيمان (س) بالفرضية «ب» أمرًا محتملًا، إذ تنص هذه النظرية على أن طيور السنونو كلها تقريبًا تهجر

إنكلترا إلى الجنوب في فصل الخريف. وعلى الرغم من إيمانه بهذه الفرضية إلا أنه يعتقد أنه قد رأى طائر سنونو في يوم من أيام شهر كانون الأول/ ديسمبر. وعلى الرغم من أن هذا الحدث الأخير الذي مر به (س) يشكل فرضية أساسية «ك» يمنحها «س» ثقة مبدئية عالية، إلا أن هذه الثقة ستتضاءل لأنه يعتقد أن مشاهداته السابقة تجعل من الفرضية «ب» أمرًا محتملًا، وبالتالي فإنه يمكن أن يكون قد أخطأ في المراقبة هذه المرّة.

ولكن قد يظن (س) بعد ذلك أنه قد رأى طائرين آخرين من طيور السنونو في شهر كانون الأول/ ديسمبر في انكلترا مما يشكل فرضية أساسية «ر» يتمسك بها (س) بدرجة ثقة تكفي - حسب وجهة نظره- في حال إضافتها إلى الفرضية «ك» لجعل الفرضية «ب» أمرًا غير محتمل، وبالتالي فإن ذلك يعيد منح الفرضية «ك» احتمالًا كافيًا ليصبح اعتقادًا عند (س).

إنني حين أقول بأن الناس يؤمنون بالأمور فقط في حال إيمانهم بأن برهانهم يجعلها محتملة، فإنني لا أعني بذلك أن أوحي بأنهم يقومون -غالبًا- بحسابات دقيقة جدًّا. ومثال ذلك هو أن الناس -عادةً- لا يفكرون بصورة مباشرة في أن برهانهم يجعل من بعض الافتراضات أمورًا محتمله (أو يستبعد بعض المعتقدات الأساسية الممكنة) ولكنهم يفكرون فقط في أن معتقداتهم الأخرى تقوم بذلك. ولكن هذا المثال مبنيّ على الافتراض بأن برهانًا ما هو الذي جعل من هذه المعتقدات الأخرى أمورًا محتملة، وهو افتراض يمكن التشكيك فيه على كل حال. وبمجرد دخول الفرضية -عدم وجود الأشباح مثلًا- إلى منظومة المعتقدات، فإنها تؤدي دورها في دعم معتقدات إضافية من دون التساؤل بشكل دقيق - غالبًا - عن درجة الدعم البرهاني الخاص بتلك المعتقدات المدرجة في المنظومة.

كذلك لا أفترض أن الشخص الذي يؤمن بفرضيةٍ معينةٍ- بناءً على برهانٍ ما- يمكن أن يحدد الأسباب التي تمكّن برهانه من إضفاء الاحتمال على تلك الفرضية، أو أن يسرد بوضوح المعايير الاستقرائية التي يستخدمها (أي تلك التي تمكّن افتراضًا ما من إضفاء الاحتمال على افتراضٍ آخر). ومثال ذلك أنني قد أعتقد أن شخصًا قد عُرِّفت إليه هو شخص عدواني في تعامله معي بسبب الطريقة التي يبتسم بها لي من دون أن أتمكّن من تحديد سبب أن ابتسامته دليل على عدوانيته تجاهي. ربما يتمكن مفكر محترف من سرد أسبابه التي توجهه، ولكن حتى وإن عجز شخص ما عن سرد تلك الأسباب، فإنها قد توجهه بطريقة مماثلة على أي حال.

قد لا تشتمل الفرضيات الأساسية للشخص على دراية اعتيادية بأمور يتذكرها أو

يحس بها فقط، بل تشمل أيضًا الحدس والبديهيات التي يعتقد بأنها مبرّرة للتجارب التي مر بها من دون أن يذكر علة ذلك التبرير. ومثال ذلك هو أن شخصًا تائهًا في الغابة ربما يشعر بحدس قوي يوحي له بأن طريقًا معينًا هو طريق العودة من دون أن يكون هذا الحدس مبنيًا على أسس يمكنه ذكرها. كذلك قد تشتمل الفرضيات الأساسية للشخص على فرضيات تنم عن تجارب لتوارد الأفكار أو تجارب مستقبلية أو حتى فرضيات كونية تشمل الماضي والمستقبل معًا. (وبالنسبة إلى قدرة الناس على الاطلاع على المستقبل، فإن بعضهم يؤمن أن ذلك ممكن).

وبالتالي، فإن هناك فرضيات أساسية يميل الناس إلى تصديقها من دون أن تكون مبنية على تجربة مروا بها، بل لأن المنطق يجعلها تبدو صحيحة، وبناءً على ذلك فهي تبدو لنا قائمة بشكل بديهي. إن معتقداتنا بشأن صحة كثير من الفرضيات التي يزعم الفلاسفة أنها تحليلية (أي أنها لازمة منطقيًا)[1] هي - في الغالب - معتقدات أساسية. ومثال ذلك هو أن اعتقادي بأن «أ» أطول من «ب» وأن «ب» أطول من «ج»، يقتضي أن أعتقد بأن «أ» أطول من «ج» من دون أن يكون الاعتقاد الأخير مبنيًا على تجربة بل على المنطق وحده. وهذا الاقتضاء هو جزء من قوة المنطق الذي أتوصل إلى خبراتي من خلاله. وينطبق الأمر نفسه على اعتقادي بأن 2+2=4، والذي يقتضي أن أعتقد بصحة الفرضيات الأخرى المتعلقة بالرياضيات.

إن إعتقاد أولئك الذين يؤمنون بأن لكل حدثٍ مسببًا هو -غالبًا- اعتقاد أساسيٌ أيضًا، إذ إنه افتراض يصِلون من خلاله إلى التجربة وليس العكس. وكما سنرى في الفصل الثاني، فإن كثيرًا من المعتقدات حول صحة المعايير الاستقرائية تعدّ أيضًا معتقدات أساسية.

وأخيرًا، تشتمل الفرضيات الأساسية على فرضيات عامة جدًّا عن ماهية الموجودات في العالم وكيفية سير الأمور فيه، كالفرضية التي تقول بأن عمر الأرض يُقدَّر بمئات الملايين من السنين، أو تلك التي تقول بأن الصين دولة كبرى، أو التي تقول بأن كل الناس تقريبًا يموتون قبل بلوغ سن المئة وخمسة وعشرين عامًا، أو تلك التي تقتضي بأن قوانين نيوتن

---

(1) توصف الفرضية «ب» بأنها تحليلية (أي أنها لازمة منطقيًا) فقط إن كان نقيضها (الفرضية ليست ب) ينطوي على تناقض. ومثال ذلك أن الفرضية التي تقول بأن لكل المربّعات أربعة أضلاع هي فرضية تحليلية لأن نقيضها (الفرضية التي تقول بأنه ليس لكل المربعات أربعة أضلاع) تقتضي تناقضًا، إذ إنها تشمل الادعاء بوجود شكل يتكون من أربع جهات متساوية وأربع زوايا متساوية ولا يتكون من أربعة أضلع. بينما تسمى الفرضية التي لا تنطوي هي ولا نقيضها على تناقض بالفرضية المصطنعة (أي أنها ممكنة منطقيًا). ولتحليل مفصل بصورة أكبر عن ضوابط أن الفرضيات تحليلية أو مصطنعة، انظر كتابي:
The Coherence of Theism (Clarendon Press, 1977), Ch 2.

للحركة صحيحة على وجه التقريب[1] (على الأقل بالنسبة إلى الأجسام متوسطة الحجم والتي تتحرك بسرعات معتدلة). ونحن لا نتذكر - عادةً - كيفية توصلنا إلى معرفة هذه الأمور، ولكننا نؤمن بأننا عرفناها وأننا أُخبرنا بها بشكل متكرر، وأن كل الأمور الأخرى التي نعرفها تتماشى بصورة جيّدة معها. وتمتلك هذه الفرضيات وضعية الفرضيات الأساسية التي يمنحها المؤمن بها درجة عالية من الاحتمال المسبق، وتشكل غالبًا الخلفية العامة لمعتقداتنا (أو برهاننا أو معرفتنا) والتي نأخذها بعين الاعتبار في حكمنا على احتمال المعتقدات ذات النطاق الأكثر محدودية منها. ومثال ذلك أنك حتى وإن أخبرك عدة أشخاص بأن جورج شيفاشكيلي يبلغ من العمر 200 عام، وأنهم قد رأوا شهادة ميلاده، وأن أقرباءه قد أخبروهم بذلك، فسوف تميل إلى عدم تصديق ما قالوه لك، إذ إن الكفة ستُرجَّح لمصلحة الخلفية البرهانية التي تقتضي بأن كل الناس تقريبًا يموتون قبل سن الـ125 عامًا مقابل هذا الزعم.

وقد يستمر الشخص في الإيمان بفرضيةٍ معينة بينما يتغير برهانه عنها. ومثال ذلك أنني جمعت قبل عدة سنوات كثيرًا من الدلائل التاريخية التي كنت أعتقد أنها تجعل من فرضية القيام المادي للمسيح من الموت أمرًا ممكنًا، ما جعلني، أومن بها. وعلى الرغم من أن البرهان التاريخي قد يكون غائبًا عن ذهني الآن، إلا أنني ما أزال أومن بهذه الفرضية. وقد يقتصر برهاني الآن على حقيقة أنني قد حققت ذات مرةٍ بصدق ووعي في الأدلة التاريخية، وتوصلت إلى استنتاج مفاده بأن المسيح قد بُعث من موته. وقد يكون هذا البرهان المبني على تحرياتي الماضية هو الأساس الذي أعتمد عليه في اعتقادي هذا، وإن كنت في واقع الأمر لا أذكر تفاصيل تلك التحريات.

ونظرًا إلى وجود كل هذه الاشتراطات المطلوبة لإبقاء الزعم قائمًا (وأعني بذلك زعمي الأساسي بأن الشخص الذي يؤمن بالاحتمال النسبي يُعدّ مؤمنًا بالفرضية «ب» فقط في حال إيمانه بأن برهانه ككل يجعل احتمال تلك الفرضية أعلى من احتمال أي خيار آخر، وبالتحديد، أعلى احتمالًا من نقيضها)، نظرًا إلى ذلك فإن هذا الزعم قد يبدو ابتداء وكأنه

---

(1) في كتاب **On Certainty** (trans. Dennis Paul and G. E. M. Anscombe, (Basil Blackwell, 1969)، يؤكد فيتغنشتاين (Wittgenstein) أهمية تشكيل إطار لنظامنا التصوري حول الفرضيات العامة للغاية والتي تلقيناها في الصغر. وقد ناقش أمثلة كوجود الأرض قبل مولدنا بمدة طويلة، وكروية الأرض، وفراغ رؤوس الناس، وأن السيارات لا تنبت من الأرض. ويزعم فيتغنشتاين في الصفحة 401 من ذلك الكتاب أن الأساس الذي نتعامل به مع أفكارنا ليس مبنيًّا على الفرضيات المنطقية وحدها، بل هو مبني على الفرضيات التجريبية كذلك. كما يزعم في الصفحة 318 «أن لا فوارق كبرى بين الفرضيات المنهجية والفرضيات داخل منهجية ما».

أصبح ركيكًا وواهيًا بسببها، إذ يبدو وكأنه قد استبعد أي شخص يؤمن بمعتقدات ولا يستطيع أن يقدّم برهانًا صريحًا بشأنها. ولكن يتضح الآن ـ بناءً على الاستطرادات التي ذكرناها سابقًا ـ أن هذا الزعم يتّسق مع إيمان الشخص بأي معتقدٍ سواء أكان هذا الإيمان مدعومًا أو غير مدعومٍ بأي برهان عام (أو بالأحرى أي أمر يمكن التعبير عنه لفظيًّا). وعندما يفتقر إيمان الشخص إلى دليل يمكن التعبير عنه لفظيًّا، فإننا نقول بأن الفرضية التي آمن بها هي إحدى فرضياته الأساسية التي اكتسبت وضعية المعتقد الأساسي لأن لديه درجة كافية من الثقة بها بحيث لا ينقضها أي برهان آخر. وعلى الرغم من وضعيته الابتدائية هذه، إلا أن هذا الزعم بعيد كل البعد عن انعدامية الجدوى، إذ إنه يوفر إطارًا يمكننا من خلاله وصف أنواع المعتقدات من ناحية الأنواع المختلفة للبراهين التي تدعمها والمعايير المختلفة للاحتمال والتي تستخدم في الحكم بأن برهانًا معيّنًا يدعم اعتقادًا معينًا. وبالإضافة إلى ذلك، فإن هذا الزعم ما يزال قادرًا على استبعاد احتمالات واضحة بحد ذاتها، ومثال ذلك هو أن الشخص يمكن أن يؤمن بالفرضية «ب» (والتي يعتقد بأن البرهان العام يستبعد احتمال وقوعها) فقط في حال إيمانه بأنه قادر على الوصول إلى ما يمكن أن يثبت احتمال هذه الفرضية بالطريقة نفسها التي يصل بها الناس إلى تجاربهم الإدراكية أو أحكامهم العقلية. ولنأخذ كمثال على ذلك تلك الأم التي تعلم في قرارة نفسها بأن مجمل البراهين الصريحة تشير إلى وفاة ابنها، وتستمر مع ذلك في الاعتقاد بأنه حي. وإن استمرت فعليًّا في هذا الاعتقاد، فلا بد من تعتقد بأن البرهان العام لا يدلّ على ما يظن الآخرون أنه يدل عليه (لوجود تناقضات خفية فيه مثلًا) أو تعتقد بأن لديها برهانًا خاصًّا يقتضي خلاف ما يقتضيه البرهان العام. وإن ادّعت أن إيمانها بأن ابنها حي ليس مبنيًّا على أي أمر آخر، وعاملت هذا الادعاء كإحدى فرضياتها الأساسية، فهي في واقع الأمر تدّعي علم الغيب لتبرر بذلك ما حكم عليه الآخرون بأنه مجرد فرضيات إدراكية اعتيادية، وهذا هو ما تظهره نظريتي.

ويسري الأمر ذاته على الشخص الذي يدّعي بأنه يؤمن بوجود الرب وهو مع ذلك يعترف بأن البرهان العام يبدو في الوهلة الأولى وكأنه يقتضي عكس ذلك. وبالتالي فهو ملزم بأن يدّعي بأن البرهان العام قد تم تقييمه بصورة خاطئة أو أن لديه برهانًا خاصًّا. فإن كان ادعاؤه متعلقًا بالبرهان العام، فقد يزعم بأنه على الرغم من أن الحجج المختلفة تبدو للوهلة الأولى وكأنها لا تجعل من احتمال وجود الرب أمرًا ممكنًا، إلا أن واقع الأمر يشير ـ حسب رأيه ـ إلى أن قوة تلك الحجج لم يتم تقديرها من قبل العامة، أو قد يزعم أن هناك برهانًا

عامًّا يجعل من وجود الرب أمرًا ممكنًا ولكنّ الآخرين لم يفطنوا له. وإن كان ادّعاؤه متعلقًا ببرهان خاص فقط، فقد يكون متعلقًا بتجربة أخرى مختلفة عن تجربته البينة مع فرضية وجود الرب، وهذه التجربة هي التي تجعل من فرضية وجود الرب أمرًا محتملًا بالنسبة إليه. وقد يكون مثال ذلك هو تجربته البينة مع وجود مريم العذراء المباركة، فقد يزعم هذا الشخص منطقيًّا أنها ما كانت لتكون موجودة بالنسبة إليه لولا أن الرب أبقاها في الوجود بعد وفاتها. وإن كان الأساس الذي بنى عليه هذا الشخص إيمانه بهذه الفرضية مغايرًا لما ذكرت، فإنها سوف تعدّ واحدة من فرضياته الأساسية(*) ولكن زعمه هنا بأن لديه إدراكًا لوجود الرب، يشبه في بعض النواحي إدراك الناس للأمور المادية، أو ربما يشبه في هذه الحالة إدراك الناس للحقيقة الرياضية التي تقول بأن 2+2=4 من بعض النواحي، وهذا هو ما يظهره تحليلي لقضية الإيمان. ويستبعد تحليلي لهذه القضية الرأي القائل بأن شخصًا يمكنه أن يؤمن بفرضيةٍ ما في الوقت الذي يؤمن فيه بأن مجمل البرهان العام يشير إلى استحالتها، من دون أن يكون لديه أي برهان آخر على احتمالها. وهذا الاستبعاد قطعي بلا شك، إذ كيف يُعقل -مثلًا- ذلك الرأي الذي يقول بأن «هولمز»(**) يمكن أن يعتقد بأن «سميث» بريء من ارتكاب الجريمة التي اتُّهم بها، في الوقت عينه الذي يعتقد فيه بأن مجمل البرهان يشير من كل النواحي إلى أن «سميث» مذنب (بما في ذلك من دلائل متعلقة بشخصية سميث، إلخ)؟ يقول هولمز: ما من شك في أن البرهان العام يشير بقوة إلى أنّ «سميث» مذنب، ولا يراودني أي إحساس بخلاف ذلك، إذ إن ما أعرفه عن شخصيته، بالإضافة إلى القرائن التي وجدتها الشرطة، يشير إلى أنه مذنب، وليس لدي أمر أبني عليه سوى هذا البرهان العام). وإن سمع أحدٌ هولمز وهو يقول ذلك، وأعتقد في الوقت عينه بأن هولمز رجل صادق، فإنه سيعتبر - تلقائيًّا- أن هولمز مؤمن بأن «سميث» مذنب.

وماذا عن ترتليان الذي يزعم أن موت ابن الرب هو أمر يستحق أن يكون اعتقادًا نؤمن به لأنه أمر محال، بمعنى أن فكرة دفنه وقيامته مرة أخرى من الموت تعدّ أمرًا يقينيًّا للسبب عينه الذي يجعلها غير ممكنه؟[1] هناك طرائق يمكننا من خلالها تأويل قول

(*) معنى الفرضية الأساسية : أي تلك التي تبدو صحيحة لشخص ما، والتي يميل إلى تصديقها من دون أن تكون مبنية بالضرورة على فرضيات أخرى يؤمن بها.

(**) شيرلوك هولمز هو شخصية خيالية ابتكرها المؤلف البريطاني آرثر كونان دويل لمحقق بريطاني شديد الذكاء.

(1) Credible estquiainceptum... certumestquiaimpossibile _ De Carne Christi 5.

ترتليان ليصبح زعمًا منطقيًا. فقد نفترض، مثلًا، أن مصطلحي «محال» و»غير ممكن» قد استُخدما للدلالة على معنى معين لدى ترتليان وليس بالمعنى الشائع والعام، فمصطلح «محال» قد يؤخد على أنه يعني محال «ظاهريًا»، ومصطلح «غير ممكن» قد يؤخد على أنه يعني غير ممكن «بالمعايير الطبيعية». وقد يشير ترتليان بمقولته هذه إلى أن المرء لا يتوقع أن يبدو الادعاء الصحيح بشأن المسائل ذات المعاني العميقة مقبولًا أو محتملًا للوهلة الأولى من وجهة نظر الشخص العادي؛ إذ إن الفرضيات الصحيحة بشأن تلك المسائل يجب أن تكون مختلفة تمامًا عن الفرضيات العادية بشأن العالم الحسي أو المادي، وتبعًا لذلك فإن الادعاءات الصحيحة بشأن المسائل ذات المعاني العميقة ستبدو محالة للوهلة الأولى. وبالتالي فقد يكون المقصود من تلك المقولة لترتليان هو أن الزعم الذي يشير إلى حقيقة عميقة يبدو محالًا للوهلة الأولى وهو بحد ذاته برهان على أن ذلك الزعم صحيح فعلًا. وبالمثل، قد يكون المقصود من تلك المقولة هو أن ضرورة أن أكثر الأحداث جوهرية وأهمية مختلفة عن الأحداث العادية، هو ما يجعلها تبدو مستحيلة إن كان المرء يؤمن بوقوع الأحداث العادية فقط، ولذلك، فإن احتمال صحة الادعاء بشأن حدوث أمر كهذا ربما يكون أكبر إن كان متعلقًا بأمر مستحيل ظاهريًا.

ولكن إن كان ترتليان يقول بذلك، فلا بد لنا من الرد بأن هذه ليست أسبابًا غير وجيهة أو منطقية للإيمان بفرضية ما فقط، بل إن المرء لا يمكن أن يؤمن أساسًا بأي فرضية بناءً على أنها محالة أو غير ممكنة، إذ إن الادعاء بأنها محالة أو غير ممكنة يتضمن الادعاء بأن مجمل البرهان يناقض هذه الفرضية. وإن أعتقد ترتليان بأن مجمل البرهان يناقض فرضيةً ما، فلا بد له من أن يؤمن بأن هذه الفرضية غير محتملة، ولا يمكنه ـ تبعًا لذلك ـ أن يؤمن بصحتها. قد يكون الموت أهون عليه من رفض الفرضية علانية، وقد يخطط لمجريات حياته بناءً على التظاهر بصحة تلك الفرضية، ولكنه لن يتمكن من الإيمان بها فعليًا. إن هناك حدودًا منطقيةً لاحتمالات الفرضيات غير العقلانية بالنسبة إلى البشر، وحتى ترتليان لا يمكنه أن يتجاوز تلك الحدود.

الإيمان أمر لا إرداي

إن لكل ما تحدثنا عنه آثارًا على التساؤل حول طوعية الإيمان. وبصورة عامة، فإن الشخص لا يمكن أن يختار ما يؤمن به فجأة، إذ إن الإيمان هو أمر يجرى لشخصٍ ما، وليس

أمرًا يقوم ذلك الشخص بفعله. ومثال ذلك هو إيماني بأن اليوم هو الاثنين، وبأنني الآن في مدينة أكسفورد وبأن توما الأكويني[*] قد توفي في العام 1274م، إلخ. ويمكنني أن أقرر أن أومن فجأة بأن اليوم هو الثلاثاء أو أنني الآن في إيطاليا أو أن توما الأكويني قد عاش في القرن الثامن عشر. وقد كانت مسألة لا إرادية الإيمان زعمًا لهيوم إذ كتب ما نصّه: «يتشكل الإيمان من محض إحساس أو عاطفة معينة تجاه أمرٍ ما، ولا يعتمد هذا الإحساس أو تلك العاطفة على الإرادة بل لا بد أن تنشأ من مبادئ وأسباب محدَّدة بعينها، ونحن لا نملك أي سلطة أو تحكم في تلك المبادئ والأسباب»[**]. ولكن ما لم يذكره هيوم هو أن الإيمان مسألة تتأثر بالمنطق وليست خاصية عَرَضِيَّةً[***] مرتبطة بسيكولوجيتنا. وإذا كانت حججي صحيحة حتى الآن، فإن ما ذكرته يقتضي أن يُعدّ المرء مؤمنًا بالفرضية «ب» مقابل الفرضية التي ليست «ب» فقط إن كان هذا الإيمان ناجمًا عن اعتقاده بأن برهانه يدعم الفرضية «ب» بدلًا من تلك التي ليست «ب». ويمكن تفسير ذلك على نحو مفيد كالتالي: إنه يؤمن بأن مجمل البرهان المتاح لديه يجعل من الفرضية «ب» أكثر احتمالًا من تلك التي ليست «ب». إن معتقدات هذا الشخص هي مُخْرَجَاتٌ نابعة من فرضياته الأساسية (ودرجة الثقة التي يمنحها لتلك الفرضيات) بالإضافة إلى معاييره الاستقرائية. وإن كانت معتقداته خاضعة لإرادته، فإن ذلك يقتضي أن تكون فرضياته الأساسية (مع درجة ثقته بها) أو معاييره الاستقرائية خاضعة لسيطرته الإرادية بدورها، إلا أن السبب الذي يدفعنا إلى الثقة بفرضياتنا الأساسية هو اقتناعنا بأنها ناتجة من عوامل خارجية مستقلة عن إرادتنا. وإن كان لي أن أسيطر بشكل إرادي على فرضياتي الأساسية (ودرجة ثقتي بها)، فإنني سأكون مدركًا حينها سيطرتي هذه، وسأدرك تبعًا لذلك أن وجود فرضية ضمن فرضياتي الأساسية ليس مبنيًّا على أو حتى متأثرًا بأن ما تقتضيه هذه الفرضية صحيح أم لا. ومثال ذلك أنني إن اخترت أن أومن (إراديًّا) بأنني أرى الآن طاولة، فإنني سوف أدرك حينها أن هذا الإيمان ناجم عن إرادتي ولا علاقة له بحقيقة الوجود الفعلي للطاولة من عدمه، وسأدرك ـ تبعًا لذلك ـ أنني لا أملك سببًا يدفعني إلى الثقة بإيماني هذا، وبالتالي، فإنني لن أومن فعليًّا بوجود هذه الطاولة. كذلك إن للمعايير

(*) راهب ومؤلف لاهوتي كاثوليكي من إيطاليا، تعدّ مؤلفاته مرجعًا مهمًا للمنتسبين إلى الكنيسة الكاثوليكية.

(**) David Hume, **A Treatise of Human Nature** (first published 1739; (ed.) L. A. Selby- Bigge, Clarendon Press, 1967) Appendix, 624.

(***) العَرَضِيَّة contingency: هي وضعية فلسفية يتساوى فيها احتمال صحة الفرضيات وخطئها فلا تكون صوابًا مطلقًا ولا خطأً مطلقًا.

الاستقرائية حكمًا مشابهًا، فإن كان لي- مثلًا- أن أقرر فجأة ماهية الأمر الذي يمكن اعتباره برهانًا على فرضية ما، فإنني سأكون مدركًا حينها سيطرتي هذه، وأن معتقداتي الناجمة من ذلك جاءت نتيجةً لاختياري، وهي بالتالي ليست متعلقة بأي شكل من الأشكال بمدى صحة تلك المعايير على أرض الواقع. إن سبب ثقتي بدلالة معتقدات معينة على حقيقة الأشياء هو أن هذه المعتقدات ناجمة عن منظومة معايير استقرائية تبدو صحيحة بشكل بديهي بالنسبة إلي، بالإضافة إلى أن اتّباعي هذه المعايير بعيدًا عن سيطرتي الإرادية. وإن قررت - مثلًا- أن أتبنى - بشكل إرادي- معايير تاريخيةً تؤكد أن لا برهان يعتد به للدلالة على القيام المادي للمسيح من الموت، أو أن أتبنى - بشكل إرادي- معايير تؤكد أن دليلًا واحدًا على وقوع ذلك الحدث يكفي بحد ذاته ليجعل من وقوعها أمرًا ممكنًا للغاية، فإنني سوف أدرك في كلتا الحالتين السابقتين أنني لا أملك أي سبب للثقة بالمعتقد الناجم عنهما، وبالتالي فإنني لن أومن حقًا بذلك المعتقد. وعلى الرغم من أنني لا أستطيع تغيير معتقداتي بشكل إرادي، إلا أنني يمكن أن أدفع نفسي إلى تغييرها خلال مدة. ومثال ذلك أنني يمكن أن أدفع نفسي إلى البحث عن مزيدٍ من الأدلة، أو تمحيص صحة معاييري الاستقرائية، وأنا أدرك أن ذلك قد يؤدي إلى حصول تغير في معتقداتي. ومن الممكن أيضًا أن أنمي متعمدًا معتقدًا ما في داخلي، ومثال ذلك، أن أبحث انتقائيًا عن دليل مؤيد لهذا المعتقد ثم أحاول بعد ذلك أن أتناسى الطبيعة الانتقائية لبحثي هذا. ويمكن أيضًا أن أستحضر في عقلي القوة البرهانية لدليل معين، وأحاول في الوقت عينه أن أتناسى القوة البرهانية لدليل آخر. ويمكن أيضًا أن أحاول إقناع نفسي بأن معاييري الاستقرائية السابقة كانت خاطئة. كل ذلك يمكن أن يحدث وهو يحدث فعليًا، وسأقوم في فصل لاحق بطرح السؤال عن أن حصول ذلك أمر جيد أم لا. ولكن ما أود قوله هنا هو أن معتقداتنا تعتمد في كل وقت على منظورنا للبرهان حينها، وأننا إن كنا مدركين أن تصورًا معينًا من تصوراتنا عن البرهان خاضع لإرادتنا، فلن يشكل هذا التصور معتقدًا نؤمن به.

أسباب نسبة المعتقدات إلى الآخرين

على الرغم من أن السلوك العلني لشخصٍ ما قد يكون متلائمًا شكليًا مع ما يملكه هو فقط من أنواع المعتقدات والغايات الغريبة، إلا أننا نستنبط من سلوكه هذا معتقدات الآخرين وغاياتهم أيضًا، ونقوم بذلك عبر استخدام معايير استقرائية معينة بالمعنى الواسع

لمصطلح المعايير مع نتائج ممكنة. ونستخدم على وجه الخصوص مبدأ التبسيط، إذ ننسب إلى الآخرين منظومة أكثر المعتقدات والأهداف بساطة والتي تقودنا إلى توقع السلوك الذي يظهرونه. وبالتالي، فإننا ننسب إلى الأشخاص معتقدات وغايات ثابتة نسبيًّا. إننا نفترض- عند تكافؤ المسائل الأخرى- أن المعتقدات والغايات التي تجلّت في سلوكيات شخص ما بالأمس هي ذاتها التي تتجلى في سلوكياته اليوم؛ وبأن لدى الأشخاص المختلفين معتقدات وأهدافًا متشابهة؛ وبأن معتقدات الأشخاص المختلفين تتغير بطرائق متشابهة ومنتظمة عند تعرّضهم للمحفزات. ويشتق من مبدأ التبسيط مبدأ آخر وهو مبدأ المشاركة الذي يقتضي - عند تكافؤ المسائل الأخرى- أن نعتقد بأن لدى الآخرين غايات تماثل غاياتنا من حيث النوع، وأنهم يكتسبون معتقداتهم بالطرائق ذاتها التي نكتسب بها معتقداتنا. وهذا الاعتقاد أسهل من افتراض أن الأشخاص المختلفين ينتهجون طرائق مختلفة لاكتساب معتقداتهم وغاياتهم. إن تطبيق مبدأي التبسيط والمشاركة يتيح لنا الوصول إلى إستنتاجات مُبرَّرة منطقيًّا بشأن الأمور التي يؤمن بها شخص ما. ومثال ذلك أننا إن عرضنا على «س» من الناس مشهدًا لأشخاص آخرين يُقتَلون باطلاق النارعلى قلوبهم، فإننا نفترض منطقيًّا أن «س» سيتوصل إلى الإيمان بأن إطلاق النار على القلب يتسبب بالموت، لأننا سنتوصل بدورنا إلى الاعتقاد نفسه عند رؤيتنا المشهد الذي عرضناه على «س». وبالتالي فإننا حين نرى «س» بعد ذلك وهو يطلق النار عمدًا على قلب شخص آخر وليكن «ت»، فإننا نستنتج من ذلك أنه يؤمن بأنه سوف يقتل «ت» وأن تلك هي غايته. إننا نفترض (عبر مبدأ التبسيط) أن الغايات لا تطرأ فجأة ثم تختفي بصورة عشوائية تمامًا، ولذلك أخفق «س» في إصابة «ت» بالطلق الناري، فإنه سيحاول حينها أن يخنقه، وسنستنتج من ذلك أن «س» يؤمن بأن الخنق يؤدي إلى الموت (لأن غاية «س» في قتل «ت» ما زالت قائمة). والمبدأ الآخر الذي نستخدمه (والذي قد يكون قابلًا للاشتقاق من مبدأ التبسيط) هو مبدأ الإقرار الذي يقتضي بأن الناس يقولون عادة الحقيقة. وتبعًا لذلك فإننا نصدق ما يقوله الناس عن معتقداتهم وغاياتهم في ظل غياب أسباب تقتضي خلاف ذلك. وسأناقش بشكل أوسع المعايير الاستقرائية لمبدأي التبسيط والإقرار في الفصل المقبل. وعلى الرغم من أننا نستنبط معتقدات الشخص من سلوكه باستخدام مبادئ كمبدأ التبسيط، إلا أننا نفترض أن الاستنتاجات الناجمة عن ذلك محتملة فقط وليست صحيحة بالضرورة. ومثال ذلك أن «س» من الناس قد يطلب من «ر» حبة أسبرين، فيأخذ «ر» حبة من علبة الأسبرين الخاصة به ويقدمها إلى «س»، وعلى الرغم من أن «ر» قد تصرف بلطف مع «س» حتى الآن، إلا أنه تبين لاحقًا بأن الحبة هي حبة سم

السيانيد وأنها قتلت «س». إننا نستنبط من سلوك «ر» اللطيف تجاه «س» أنه لم تكن لديه نية بقتل «س»، وأنه -تبعًا لذلك- لم يعتقد بأن الحبة ستقتل»س». ولكننا يمكن أن نكون مخطئين، وربما يكون «ر» مدركًا أننا مخطئون أيضًا؛ إذ إن الاستنباط الذي نخرج به من مراقبة السلوك المرئي لشخص ما وفق مبدأ التبسيط ربما لا يكون معبّرًا بالضرورة عن حقيقة معتقدات ذلك الشخص وغاياته. وبالتالي، فإن الإيمان هو موقف داخلي تجاه الفرضيات، ويتجلى في السلوك وتبرهنه غالبًا المعايير العامة، ولكنه قائم بصورة مستقلة عن تجلياته وعن البرهان الظاهر في التصرف العلني.

إن التحليل الذي أوردته حول طبيعة الإيمان يُبرز- حسب ما أعتقد- الجوانب الصائبة في النظريات الفلسفية الأساسية المتعلقة بطبيعة الإيمان. فمؤيد النظرية الوظائفية في الفلسفة مثلًا يرى أن المعتقدات والغايات هي حالات داخلية لدى الشخص واتحادها بطرائق معينة يتسبب بظهورسلوك علني عنده، وأن المعتقدات تنشأ من بيئة الشخص الخارجية عبر طرائق منتظمة ومعينة. ولكن- وبعكس ما يقول به مؤيدو تلك النظرية - يحدث أحيانًا أن يكتسب المرء معتقدًا بطريقة غير اعتيادية، وبالإضافة إلى ذلك، فإن السلوك العلني الذي تقتضيه معتقدات وغايات معينة قد تقتضيه أيضًا معتقدات وغايات أخرى مختلفة عند اتحادها من دون أن نتمكن من تمييز ماهية المعتقدات والغايات من خلال السلوك العلني وحده. ومثال ذلك في حالة «س» و «ر» مع حبة الأسبرين التي أوردناها للتو، هو أن سلوك «ر» العلني والمتمثل في إعطائه حبة لـ«س»، قد يقتضيه اعتقاد «ر» بأن الحبة هي حبة أسبرين وغايته هي إرضاء «س»؛ ولكن السلوك عينه ربما يكون نتيجةً لاعتقاد «ر» بأن الحبة هي حبة سيانيد وغايته هي قتل «س». وبالتالي، فإننا بحاجة أيضًا إلى نظرية هيوم التي تنص على أن إيمان الشخص هو موقف داخلي تجاه فرضية ما، والذي يمكن الشخص أن يتبيّنه عبر التساؤل مع نفسه عن هذا الإيمان.

العمل وفق المعتقدات

يشمل تحليلي الذي عرضته في هذا الفصل عن الإيمان الرأي الذي يقول بضرورة عمل الشخص وفق معتقداته بصورة حتمية. ومثال ذلك أنني إن كنت أومن بأن الفرضية «ب» أكثر احتمالًا من الفرضية «ك»، وبأن الفرضية «ب» تقتضي أن القيام بالإجراء «أ1» سيؤدي إلى النتيجة «س»، بينما لا يؤدي القيام بالإجراء «أ2» إلى ذلك، وكانت غايتي الوحيدة هي

تحقيق النتيجة «س»، فإنني سأقوم بفعل «أ1» بدلًا من «أ2»، وذلك في حال لم تكن لدي معتقدات أخرى متعلقة بهذه المسألة. وبناءً على هذه الطريقة، فإن المرء لا يستطيع إلا أن يتصرف وفق معتقداته. وعلى الرغم من ذلك، فإن الناس يُنتَقدون غالبًا لعدم تصرّفهم وفق معتقداتهم أو العيش تبعًا لمقتضياتها. ويبدو أن هذا يشير إلى أن مجرد الإيمان بمعتقدٍ ما هو أمر، والعمل وفق ذلك المعتقد هو أمر آخر تمامًا.

ما الذي يقال عند التعليق على عدم عمل الشخص وفق معتقداته؟ أعتقد أن تفسيرًا واحدًا من ثلاثة تفسيرات محتملة قد يكون هو التفسير المنشود. إن تحليلي لمسألة الإيمان يسلم بوجود هذه التفسيرات الثلاثة على الرغم من أن التصور الذي حددته يقتضي بأن الشخص يفترض أن يعمل وفق ما يعتقده، بعكس هذه التفسيرات التي تفترض أنه لن يقوم بذلك. وسأقوم عند استعراض كل تفسير بذكر كيفية فشل الشخص في العمل وفق إيمانه بوجود الرب على وجه التحديد.

يقتضي التفسير الأول والأقل شيوعًا، أن المرء ربما يفشل في العمل وفق معتقداته لأنه فشل في تحقيق مآلات سلوكية تنبع واقعيًّا من معتقداته. وقد افترضت بوضوح عند تحليلي للعلاقة بين الإيمان والسلوك أن الناس يؤمنون بمقتضيات معتقداتهم، أي أنهم يؤمنون بالمعتقدات المتعلقة بغايات الوسائل التي تقتضيها معتقدات أخرى أكثر نظرية، ولكن هذا لا يحدث دائمًا إذ إنهم قد لا يؤمنون بها أحيانًا. والمثال الديني لذلك هو أن شخصًا ما قد يؤمن بوجود الرب ويؤمن أيضًا بفرضيات دينية متسلسلة حول الرب حسب المذهب الروماني الكاثوليكي التقليدي، وربما يكون هذا الشخص المؤمن أستاذ مادة الدين في مدرسة وليست لديه غاية سوى تدريس المذاهب الدينية الصحيحة من وجهة نظره. وعلى الرغم من ذلك فقد يعطي هذا المدرّس دروسًا من كتابٍ يعلم أمورًا تتعارض مع الفرضيات الدينية التي يؤمن بها. وقد يدرِّس هو ذاته هذه الأمور لأنه فشل في إدراك تعارضها مع معتقداته، وهو بذلك يفشل في العمل وفق معتقداته، ويعدّ هذا بالتالي فشلًا منطقيًّا.

ويقتضي التفسير الثاني أن المرء قد يفشل في العمل وفقًا لمعتقداته لأنه يفتقر إلى المعتقدات الأخرى التي يعدّ ترابطها مع ما لديه من معتقدات ضروريًّا لإيجاد مآلات سلوكية، إذ إن المعتقد ذا الطبيعة النظرية والمعزول منطقيًّا عن المعتقدات الأخرى للمرء سيكون له أثر ضئيل جدًا على المآلات السلوكية في حياة ذلك الشخص. وبالتالي، فإن فشل ذلك الشخص في العمل وفق ذلك المعتقد سينشأ من قلة وجود معتقدات أخرى يمكن أن

تجعل من ذلك المعتقد أمرًا قابلًا للتطبيق في حياته، وهذه هي الكيفية التي يفشل بسببها كثير من الناس في العمل وفق المعتقد الذي يقتضي وجود الرب، فإن كان المرء مؤمنًا بوجود الرب وراغبًا في قول الحقيقة كما يراها عند سؤاله في المسائل الدينية، فسيجيب بأن الرب موجود إن سأله أحد عن ذلك. ولكن اعتقاد شخص ما بوجود الرب له سيكون له أثر ضئيل على المآلات السلوكية ما لم تكن لديه معتقدات دينية أخرى يمكنها أن ترتبط بهذا المعتقد. لأن الإيمان المجرد بوجود الرب لن يملي على المرء نمطًا سلوكيًّا معينًا ما لم تكن لديه معتقدات إضافية حول ما يريد الرب منه أن يفعل وما يحق للرب أن يطالبه به بالإضافة إلى غاياته في إرضاء الرب أو إغضابه وعمل واجباته أو تركها. إننا حين نقارن بين من يؤمن إيمانًا مجردًا بوجود الرب من دون أن تكون لديه معتقدات أكثر تفصيلًا عن الرب وبين المسيحي المحافظ المعتدل، فإن إيمان الأول ليس له سوى أثر ضئيل على المآلات السلوكية لديه، إذ إن كلاهما يعمل وفق معتقداته بالمعنى الأساسي الوارد في تحليلي، ولكن ليس لدى المؤمن (إيمانًا مجردًا) الكثير من المعتقدات التي يمكن أن يعمل وفقها. إن الشخص الذي تؤثر معتقداته الدينية بصورة كبيرة في سلوكه قد لا يحتاج إلى الإيمان بعدد من المعتقدات الدينية فقط، بل يحتاج أيضًا إلى إدراك بعض المعتقدات الواقعية البسيطة. ومثال ذلك أنني قد أومن بوجود الرب وبأنه أمرني بمساعدة الفقراء والمحرومين، وكانت لدي الرغبة في أداء ما أمرني به، إلا أنني فشلت في مساعدة جيراني الأقربين بسبب عدم إدراكي أنهم من أولئك الفقراء والمحرومين. إن المعتقدات الأخرى التي يفتقر إليها المرء في سبيل تحقيق معتقدات معينة لديه لمآلات سلوكية ربما لا تكون معتقدات تقتضي أن فرضية ما أكثر احتمالًا من بديل ما (لأنه قد يكون مؤمنًا بذلك بالفعل)، ولكنها ربما تكون معتقدات تقتضي أن هذه الفرضية أكثر احتمالًا إلى حد بعيد من ذلك البديل. فقد يؤمن شخص ما بفرضيات معينة، ولكنه يؤمن بأن احتمالها بسيط، ولكن المآلات السلوكية لهذا الإيمان لن تتحقق إلا إن آمن بأنها محتملة بنسبة عالية جدًّا. ولنفترض ـ كمثال على ذلك ـ أن «س» من الناس يؤمن إيمانًا كبيرًا بوجود الرب، ويؤمن (باحتمال بسيط) أن الرب يريد أن تتم عبادته في الكنيسة صباح يوم الأحد، وكانت لـ«س» رغبة في أداء ما أمره الرب به، ولكن لديه رغبة بالقدر عينه في الذهاب إلى مباراة كرة القدم صباح ذلك اليوم، فإنه سيذهب في نهاية المطاف إلى المباراة، وذلك لأن لديه رغبة بالقدر عينه في أمرين وهما إرضاء الرب والذهاب إلى المباراة، ولكن احتمال تحقيق الرغبة الأولى بسيط بأن هناك احتمالًا بسيطًا فقط أن الرب يريد فعلًا أن يذهب «س» لعبادته صباح ذلك اليوم، بينما احتمال تحقيق الثاني

عال لأنه يعتقد أن نجاحه في الذهاب إلى المباراة محتمل بنسبة عالية وذلك بمجرد استقلاله الحافلة المتجهة إليها، وبالتالي فهو يؤمن أن تحقيقه للرغبة الثانية أكثر احتمالاً. وإن كان لـ«س» اعتقاد أقوى في أن الرب يريد أن يُعبد لكان ذهب إلى الكنيسة.

قد يكون التفسير الثالث للقول بأن الشخص لا يعمل وفق معتقداته هو أن هذا القول يشير في حقيقته إلى أن ذلك الشخص لم تكن لديه غايات معينة، أو أنه لم يرغب في تلك الغايات بالقدر الكافي. أي أنه على الرغم من أنه يعمل بالفعل وفق معتقداته حسب التصور الأصلي الذي حددته، إلا أنه لم يقم بالأفعال التي نعتقد نحن بأن كان عليه فعلها حسب معتقداته تلك. ومثال ذلك أن المرء قد يؤمن بوجود الرب ولكنه يفشل في عبادته أو التعبير عن شكره له بسبب فشله في أن تكون لديه رغبة في عبادة الرب (أيًا يكن ذلك الرب)، أو في شكره. وقد يؤمن المرء بوجود الرب الذي يمنح الصالحين (وحدهم دون غيرهم) حياة ذات سعادة قصوى بعد الموت، ولكنه يفشل في أن يكون صالحًا لفشله في أن تكون لديه رغبة بالحصول على حياة ذات سعادة بالغة بعد الموت. ونحن هنا نصف الشخص بأنه لا يطبق إيمانه لأننا نعتقد أن من الجيد أن تكون لديه رغبة في تلك الغايات.

وفي مطلق الحالات التي يختار فيها المرء القيام بالإجراء «أ1» بدلًا من الإجراء «أ2» لأن معتقداته المتعلقة بـ «أ1» أقوى من تلك المتعلقة بـ «أ2»، فإنه سيقوم بالاختيار عينه إن كانت رغبته في تحقيق النتيجة المتوقعة للإجراء «أ1» أقوى من رغبته في تحقيق النتيجة المتوقعة للإجراء «أ2» والعكس صحيح. وقد يكون الفشل هنا فشلًا في المعتقد أو في الغاية، وسيعتمد تصنيفنا له على ما نظنه من أن الشخص يحمل معتقدات أم غايات خاطئة. ويتضح ذلك في مثال صباح يوم الأحد الذي ذكرناه قبل قليل، فلو كانت لدى «س» رغبة أقوى بكثير في طاعة أوامر الرب، لكان ذهب إلى الكنيسة على الرغم من الاحتمال المعتبر (الأقل بقليل من 50٪) أن الرب لا يريده أن يذهب إلى الكنيسة لأنه كان سيتمنى أكثر من أي شي آخر أن لا يفشل في أداء أوامر الرب.

ويعدّ الشخص مذنبًا وجديرًا باللوم فقط في حال فشله في أداء ما يعتقد أنه ملزم أخلاقيًا بفعله[1]. وبالتالي، وعلى الرغم من أن فكرة أن معتقدات جميع الناس قوية وثابتة،

(1) سأتحدث بصورة أشمل قليلاً في الصفحات 33_34 عن وجهة النظر التي تقتضي بأن استحقاق الذنب (أو استحقاق اللوم أو الشعور الشخصي بالذنب) موجود فقط لدى من يفشل في بذل أقصى جهده للقيام بما يؤمن بوجوب القيام به أو من يقوم بما يؤمن بوجوب تركه.

إلا أن الشخص يعدّ مذنبًا فقط عند فشله في القيام بتلك الأفعال التي يعتقد بأنها تؤدي إلى غايات يؤمن بأن عليه بلوغها. وكما ذكرت سابقًا، فإن الشخص لا يستطيع أن يختار معتقداته فجأة، ولذلك فإننا إن أردنا أن نلوم شخصًا على فشله في أن تكون لديه معتقدات، فيجب أن يكون هذا الشخص قد فشل في اكتساب تلك المعتقدات خلال مدة طويلة من الزمن. وقد يكون الشخص ملزمًا بإعمال النظر في التساؤلات التي يمكن أن تؤدي إلى إحداث تغيرات محتملة في معتقد ما، أو تنمية معتقدات معينة خلال مدة من الزمن، وسأبحث في الفصلين الثاني والثالث عن مدى هذه الالتزامات. ولكن ما يمكننا أن نلوم صاحبه عليه بالنسبة إلى الفشل في العمل وفق معتقد معين لمدة هو الفشل المتعلق بتحقيق الغاية، وأعني بذلك فشل المرء في السعي لتحقيق تلك الغايات التي يعتقد المرء أن عليه أن يحققها ويجعلها تضبط سلوكه، أو هو فشلٌ في تحقيقها بصورة كافية. ومن الواضح أننا يمكن أن نؤمن بوجود غايات معينة يجب أن تضبط سلوكياتنا ولكننا نفشل في تحقيق هذه الغايات. ومثال ذلك أننا قد ندرك أننا ملزمون بالسعي لعبادة الرب أو الحصول على النعيم الأبدي، إلا أننا - وعلى الرغم من إيماننا بوجود الرب وبأن طاعته في ما يأمرنا به ستمنحنا النعيم الأبدي، إلا أننا نفشل في العمل وفق هذا الإيمان بسبب فشلنا في تحقيق تلك الغايات التي ندرك أن علينا تحقيقها. وهذا هو الفشل في العمل وفق المعتقدات الذي يلام عليه الشخص، والذي يتماشى مع التفسير الثالث الذي ذكرناه سابقًا إذ إنه فشل من ناحية الغاية لا المعتقد.

وعلى الرغم من أننا استعرضنا هذه التفسيرات الثلاثة، إلا أن التصور الأساسي الذي حددته سابقًا يبقى قائمًا وهو أن المرء لا يمكن أن يفشل (بصورة كاملة) في العمل وفق معتقداته لأنها هي التي تملي عليه بالضرورة ما ينبغي عليه فعله للوصول إلى غاياته[1].

---

(1) حين يؤمن الناس بمعتقدات ولا يتصرفون وفقها على نحو ما، فإن ذلك يبدو غريبًا. وقد قادت هذه الحقيقة نيومان (Newman) إلى التمييز بين نوعي التسليم بالفرضيات: تسليم نظري وتسليم واقعي.
J. H. Newman, **An Essay in Aid of a Grammar of Assent,** first published 1879, University of Notre Dame Press, 1979. يتضمن التسليم النظري بالفرضية الإيمان بها من دون وعي أو اقتناع أو على نحو شكلي أو خامل ؛ ويقتضي التسليم الواقعي بالفرضية القناعة الراسخة بها. وقد بيّن نيومان الفرق بين النوعين بقوله في الصفحة 87: «إننا لن نكون مخطئين جدًا عند قولنا بأن أفعال التسليم النظري ليس لها تأثير في سلوكنا مقارنة بتأثير أفعال التسليم الواقعي فيه». ولكن ما يطلق عليه نيومان «التسليم النظري» له بالطبع تأثير في السلوك، فقد يشكل هذا التسليم النظري فرقًا على سبيل المثال في ما يمكن أن نقوله في المحادثات العارضة حتى وإن لم يحدث فرقًا جذريًا كالتأثير في ما نحن مستعدون للموت من أجله مثلًا. تختلف المعتقدات من ناحية قوة الإيمان بها وهذا - كما رأينا - هو سبب اختلاف درجة تأثيرها في سلوكنا. ولا يبدو أن هناك تبريرًا لوضع تقسيم فاصل بين نوعين من المعتقدات أو التسليمات.

العمل وفق الافتراضات

وكما تحدثنا عن عمل الناس وفق معتقداتهم (وهو ما ينبغي عليهم فعله بحسب تصورنا الأساسي)، فإن بإمكاننا أيضًا أن نتحدث عن عملهم وفق افتراضاتهم. والسبب الوحيد الذي يدفعنا إلى الحديث عن هذا الأمر هو أن الافتراضات(*) هي فرضيات لا يؤمن بها الناس. ومثال ذلك هو ذلك الرجل الإنكليزي في تركيا ممن لا يتحدثون اللغة التركية والذي يبحث عن وجهة معينة بمساعدة شخص من السكان المحليين. فإن اعتقد الرجل الإنكليزي بأن ذلك التركي يجيد التحدث باللغة الإنكليزية، فسيخاطبه بها. ولكنه سيفعل الأمر ذاته حتى وإن لم يعتقد بأن الشخص ذاته يتحدث الإنكليزية (بشرط أن يؤمن بأن هناك على الأقل احتمالًا ضئيلًا بأن ذلك التركي يتحدث الإنكليزية). وسيفعل الرجل الإنكليزي ذلك لأنه لا يتحدث التركية وبالتالي فإن فرصته الوحيدة في تحقيق غايته (الحصول على الإرشادات مفهومة) مرتبطة بأن الرجل التركي يتحدث الإنكليزية، وتبعًا لذلك فإنه سيقوم بالعمل الوحيد الذي يتضمن فرصة ولو ضئيلة في تحقيقه لغايته. ويمكننا بالتالي، أن نقول بأنه شخص يعمل وفق افتراضه بأن الشخص التركي يتحدث اللغة الإنكليزية. ويمكننا أن نضرب مثلًا آخر عن أن شخصًا محاصرًا في كهف تحت الأرض ومعتقدًا في الوقت عينه بعدم وصول أي من المخارج المتعددة في ذلك الكهف إلى سطح الأرض. وعلى الرغم من ذلك، فقد يخرج هذا الرجل من مخرج معين لأن ذلك هو العمل الوحيد الذي يضمن له فرصة ولو ضئيلة في تحقيق هدفه بالوصول إلى السطح. ويمكننا أن نقول إنه وعلى الرغم من عدم اعتقاده بأن هذا المخرج يؤدي إلى السطح فقد عمل وفق الافتراض الذي يقتضي بأنه يؤدي إلى السطح. وتشير هذه الأمثلة إلى العلاقة التالية بين الإيمان والعمل وفق افتراض ما: إن العمل وفق (افتراض) صحة الفرضية «ب» هو القيام بالاجراءات عينها التي كنت ستقوم بها لو كنتَ مؤمنًا بصحة تلك الفرضية. وهو بالتالي استخدام للفرضية «ب» كمرجع عملي مُسَلَّم به عند التفكير في ما ينبغي القيام به. فإن قمت بالإجراء «أ» وفق (افتراضك) صحة الفرضية «ب»، فإنك تؤمن بوجود احتمال ضئيل لصحة الفرضية «ب» وباعتبار هذا الاحتمال الضئيل على الأقل، وعدم وجود أي إجراء آخر ذي احتمال أعلى في تحقيق غايتك سوى هذا الاجراء، فإنك ستقوم به كما لو كنت مؤمنًا فعلًا بالفرضية «ب»

(*) يستخدم الكاتب هنا كلمة افتراض assumption بطريقة مخالفة لاستخداماته السابقة إذ يقصد بها الأمور التي يغلب على الناس الظن بأنها ليست حقيقية من دون أن يكون هناك جزم عندهم بذلك.

وباحتمال عالٍ له في تحقيق غايتك. وباختصار، حين يعمل الشخص وفق (افتراض) صحة الفرضية «ب»، فإنه يعمل وفق اعتقاده بأن هناك احتمالًا ولو ضئيلًا في صحة هذه الفرضية.

وقد أدرك باسكال(*) الفرق بين الإيمان بفرضية وجود الرب والعمل وفق افتراض صحة تلك الفرضية. فكان حين يسأله شخص عن سبب عدم القدرة على الإيمان، يرد بالوصفة التالية لكيفية اكتساب الإيمان بوجود الرب: «إنك تريد أن تُشفى من عدم الإيمان وتسعى إلى العلاج منه، فعليك إذًا أن تتعلم من أولئك الذين كانوا مصفدين في السابق مثلك وهم الآن يراهنون بكل ما يملكون على إيمانهم. لقد تصرفوا في البداية تمامًا كما لو أنهم كانوا مؤمنين، فشربوا المياه المقدسة، وشاركوا في القداسات، إلخ. إن مثل هذه التصرفات ستجعلك تؤمن تلقائيًا مع مرور الوقت[1] أن العمل «كما لو» أن الفرضية «ب» كانت صحية، أي وفق (افتراض) صحتها يختلف عن الإيمان الفعلي بصحتها، إذ إنه ليس إلا حالة فاعلة سببيًا في إيجاد مثل ذلك الإيمان.

(*) بليز باسكال عالم ومخترع ومؤلف فرنسي له إسهامات كبيرة في مجالات الرياضيات والفيزياء والفلسفة المسيحية وإليه يُنسب برهان باسكال الشهير وهو إحدى النظريات الفلسفية الدفاعية المشهورة في المسيحية، توفي في العام 1662.

(1) B. Pascal, **Pensées**, trans. A. J. Krailsheimer (Penguin Books, 1966), No. 418.

الفصل الثاني

الإيمان العقلاني

تحدثت في الفصل الأول عن طبيعة الإيمان الصحيح، ورأينا كيف يمكن جميع المعتقدات أن تؤدي ـ بمعنى ما ـ إلى سلوك معين، وضرورة أن تكون هذه المعتقدات مبنية على برهان ما. ولكن ليست كل المعتقدات عقلانية أو مبررة معرفيًا، بمعنى أنها تتشكل على نحو يجعل من صحتها أمرًا محتملًا. وقد تكون هناك أسباب مختلفة لتبرير أن إيمان الشخص بمعتقدٍ ما أمر جيد، فقد يمنحه هذا الإيمان مثلًا طمأنينة أو يمنعه من الاعتداء على زوجته. ولكن يكون عادة السبب الأكثر أهمية لامتلاك المرء معتقدًا ما هو صحة هذا المعتقد بحسب رأيه، فليس باستطاعتنا أن نحقق غاياتنا (أي الأهداف التي نسعى لها) من دون معتقدات صحيحة. ولكن صعوبة الحصول على معتقد قطعي الصحة في أغلب الأحيان، وضرورة تقبل المعتقدات بحسب الحد الأقصى من الاحتمال التي يمكن أن نمنحه لها، تلزمني التطرق إلى معان مختلفة وأكثر تحديدًا يمكن من خلالها أن يكون المعتقد عقلانيًّا ـ بحسب المغزى العام ـ عبر نشوئه بطريقة تجعل من صحته أمرًا محتملًا. ولكن قبل أن ننتقل إلى هذه المسألة الجوهرية في هذا الفصل، لا بد لي أن أتطرق إلى مفهوم الخيرية وأعني بذلك الخيرية الأخلاقية، وكيفية اكتشافنا للأفعال والحالات الخيّرة. وسنحتاج إلى ذلك حتى نتمكن من التفكير في الحالات التي يكون فيها البحث حول معتقداتنا أمرًا جيدًا أخلاقيًّا أو واجبًا علينا، ومتى نكون عرضة للوم إن لم نفعل ذلك، بالإضافة إلى مسائل مهمة أخرى سأتطرق إليها لاحقًا في هذا الكتاب.

الخيرية الأخلاقية

عندما أتحدث عن الخير الأخلاقي[1] فإنني أعني الخير بصورة عامة، وعندما

---

(1) لقد طرحت في هذا الجزء آراء معينة مؤيدة بعض الشيء للخيرية الأخلاقية في ظل نقاش منصف ووجيز. =

أتحدث عن الشر الأخلاقي فإنني أعني الشر بصورة عامة. وعلى الرغم من أن بعض الأفعال تعد جيدة من بعض النواحي، إلا أنها تعد سيئة من نواحٍ أخرى. ومثال ذلك أن منح مبالغ كبيرة من المصروف النقدي لطفل يعد أمرًا جيدًا من ناحية استمتاعه بإنفاقها، ولكنه سيىء من ناحية أن وجود الكثير من المال لديه سيمنعه من تعلم ضبط النفس.وعلى الرغم من صعوبة المقارنة بين الأسباب المتنازعة فيما بينها لنجزم بأن القيام بفعل معين أفضل -بصورة عامة- من تجنبه إلا أن كيفية القيام بهذه المقارنة قد يكون واضحًا جدًّا في بعض الأحيان. فمن الأفضل بشكل عام ـ مثلًا ـ ألا نعذّب الأطفال على الرغم من المتعة التي قد يشعر بها شخص سادي عند قيامه بذلك. إن الفعل الخيّر أخلاقيًّا هو ذلك الفعل الذي يُستحسن ـ بصورة عامة ـ أن نفعله بدلًا من أن نتجنبه، ولكن ذلك لا يعني أن جميع الأفعال الخيّرة واجبة علينا (أي أننا ملزمون فعلها)، فربما يكون من المستحسن بصورة عامة أن نقوم بفعل ما مقارنة بفعل آخر من دون أن يكون المرء ملزمًا القيام بالفعل الأول، وذلك لأن الالتزامات هي الأفعال التي ندين لشخص ما بفعلها. فأنا مثلًا مدين للآخرين بسداد ديوني والوفاء بوعودي لهم وعدم جرحهم أو قتلهم أو سرقتهم. كذلك أنا مدين لأطفالي بتوفير الغذاء والتعليم لهم، ومدين لوالديّ بالاعتناء بهما عند الكِبر. ولكن لا يبدو من المنطق أن أفترض بأنني مُلزم أخلاقيًّا -على سبيل المثال- قراءة الأعمال الأدبية العظيمة حتى وإن كان من المستحسن بصورة عامة أن أقرأها بدلًا من عدم القيام بأي شيء، وذلك ما لم أكن مدينًا بمواهبي للرب (أو لوالديّ أو لأساتذتي) ما يلزمني استعمالها بطريقة صالحة أو كان لامتناعي عن هذا الفعل تأثيرات سيئة في الآخرين. وفي المقابل فإن هناك أعمالًا يتجاوز نفعها للآخرين حدود ما يتطلبه الواجب، وبالتالي فإن هذه الأعمال لا تقتصر على أنها جيدة وحسب، بل هي جيدة بصورة تتجاوز الوجوب إلى النافلة من دون أن يكون هناك إلزام بفعلها. ومثال ذلك أن الجندي ليس ملزمًا قطعًا إلقاء نفسه على قنبلة توشك على الانفجار لإنقاذ حياة رفيقه، ولكن يستحسن من باب النافلة أن يفعل ذلك. إن الفعل السيئ أخلاقيًّا هو الفعل الذي يستحسن أن نتجنبه بدلًا من القيام به، إلا أن هناك نوعين من الأفعال

= وللاطلاع على النقاش والجدل الكامل انظر كتاب Responsibility and Atonement (التبعة والتكفير)، مطبعة كلاريندون، 1989م؛ الفصلين الأول والثاني. والبحث الخاص بي بعنوان Morality and God (الفضيلة والرب)، **Revue Internationale de Philosophie** **المجلة الدولية للفلسفة**، 3/ 2003، 225. 316ـ28.

السيئة أخلاقيًّا: الأفعال الخاطئة، وهي التي يكون المرء ملزمًا تجنبها. والأفعال السيئة غير الخاطئة. فمن الخطأ مثلًا أن تغتصب أو تقتل لأجل المتعة فقط؛ بينما تعدّ قراءتي لعمل إباحي فعلًا سيئًا ولكنه ليس فعلًا خاطئًا (ما لم يكن له تأثير سلبي في الآخرين، أو ما لم أكن مدينًا بمواهبي للرب أو لوالديّ أو لأساتذتي). وأخيرًا فإن الفعل الذي يحسن فعله إجمالًا بقدر ما يحسن تركه هو فعل محايد أخلاقيًّا.

تنشأ التزاماتنا القيام بأعمال إيجابية (مقابل التزاماتنا تجنب أعمال معينة) عادةً عبر واحدة من ثلاث طرائق. فقد تنشأ من تعهدات نمنحها للآخرين بكامل حريتنا (وأعني بذلك الوعود) أو من أعمال ننفعهم بها (فإنجاب الأطفال مثلًا يلزمنا إطعامهم وتعليمهم) أو من المنافع التي ننالها من الآخرين ولا يمكن أن نرفضها بكامل حريتنا (مثل التزامنا رعاية والدينا والتزامنا الامتثال لقوانين البلد). ويكون الوفاء دائمًا بالتزام ما أفضل من القيام بأي عمل خير آخر مع وجود استثناءات نادرة لذلك. ومثال ذلك أن إنفاقي المال في سبيل قضية عظيمة لا أدين لها بمالي لا يمكن أن يُعد أمرًا جيدًا ما لم أسدد أي دين قبل ذلك (إذ إن المال الذي أدين به لشخص آخر ليس ملكًا لي حتى أتصرف به). وتنشأ الاستثناءات النادرة جدًّا لقاعدة أولوية الالتزامات على الأعمال الخيّرة الأخرى من الحالات التي تكون فيها الالتزامات ثانوية فقط، ومثال ذلك هو التزامي الوفاء بوعدي لشخص ما بمقابلته على الغداء ثم ظهور فرصة للقيام بعمل عظيم من الأعمال التي لست ملزمًا فعلها كإنقاذي حياة الآخرين. وفي الحالة التي يكون فيها لدى المرء التزامان متعارضان، فإن من الأفضل له أن يفي بالالتزام الأكثر أهمية. ومثال ذلك هو أنني إن كنت ملزمًا العناية بوالدتي المريضة وملزما أيضًا العناية بعمتي المريضة وكانت إحداهما تقطن بعيدًا عن الأخرى، فإن العمل الأفضل هو الوفاء بالالتزام الأكثر أهمية أو المتمثل منطقيًّا في العناية بوالدتي. ونظرًا إلى اعتقاد أغلبيتنا بوجود حقائق أخلاقية، فلا بد من تقسيمها إلى حقائق أخلاقية عرضية وأخرى ضرورية. وتتمثل الحقائق الأخلاقية العرضية في حقائق حول أخلاقية تصرفات محدودة تعتمد صحتها على ظروف عرضية وغير أخلاقية. بينما تتمثل الحقائق الأخلاقية الضرورية في حقائق قطعية الصحة لا تعتمد بأي شكل من الأشكال على الظروف غير الأخلاقية العرضية الموجودة حينها. وتنبع الحقائق الأخلاقية العرضية من اقتران الحقائق الأخلاقية الضرورية بالحقائق العرضية غير الأخلاقية. فقد يكون التزامي أن أدفع لك 10 جنيهات حقيقة أخلاقية عرضية نابعة فقط من حقيقة غير أخلاقية عرضية متمثلة في وعدي لك بدفع ذلك المبلغ وحقيقة

أخلاقية ضرورية متمثلة في وجوب وفاء الناس بوعودهم دائمًا. وليس من المنطقي أبدًا أن نفترض بأن عملًا معينًا (مثل قتل شخص في ظروف معينة) يعدّ عملًا خاطئًا في الوقت عينه الذي لا يعد فيه عمل من النوع ذاته وفي ظروف مشابهة عملًا خاطئًا. فإن كان عمل من أعمال القتل خاطئًا ولم يكن عمل آخر من النوع نفسه خاطئا، فلا بد من وجود أمر ما بشأن الظروف المختلفة المواكبة للعمل الأخير (مثل وقوع القتل نتيجة لعقوبة قضائية أو على عدو مقاتل في أثناء الحرب) ما يجعله عملًا غير خاطئ. وعند قيامك بتحديد الظروف التي يكون القيام فيها بعمل من نوع معيّن أمرًا خاطئًا، فإن خطأ القيام بذلك العمل في تلك الظروف سيصبح حقيقة لازمة. ومن الواضح أن ما ينطبق على مفهوم الخطأ ينطبق أيضًا على مفهوم الالتزام والخيرية والسوء. وبالتالي، فإن كانت الحقائق الأخلاقية موجودة من الأساس، فلا بد من وجود حقائق أخلاقية ضرورية حول ماهية الأفعال والحالات الخيّرة والسيئة (المُلزمة والخاطئة)، وهذا لا ينفي أن الحقائق الضرورية معقدة ومشتملة على أنواع كثيرة من الاشتراطات والاستثناءات في بعض الأحيان.

يعدّ الشخص مخطئًا أخلاقيًّا من ناحية موضوعية - وسأسميه هنا مذنبًا من ناحية موضوعية- في حال فشله في الوفاء بالتزاماته (ما يعني قيامه بعمل يُعد أمرًا خاطئًا)، سواء اعتقد أم لم يعتقد أنه لم يف بالتزاماته. وقد يكون الفشل ناجمًا عن اعتقاد خاطئ ينشأ من الظروف العرضية غير الأخلاقية. ومثال ذلك أنني إن استدنت منك مبلغًا من المال وفشلت في سداده لأنني أعتقد (خاطئًا) بأنني سددته لك سابقًا، فإنني لا أزال مدينًا لك بذلك المبلغ، وبالتالي فإنني مذنب من ناحية موضوعية لعدم سدادي لديني. كذلك أُعدّ مذنبًا من ناحية موضوعية في حال أن فشلي ناجم عن اعتقاد خاطئ بشأن ماهية الحقائق الضرورية المتعلقة بمفهوم الأخلاقية. ومثال ذلك أنني قد أعتقد - خاطئًا- بأن الأبناء ليسوا ملزمين رعاية والديهم المسنين، ولكنني إن فشلت في رعاية والديّ المسنَّيْن، فإنني لا أزال مخطئًا ومذنبًا من ناحية موضوعية. وبما أن فشلي في هذه الحالات ناجم عن اعتقاد خاطئ بالإضافة إلى عدم استطاعتي اختيار ماهية المعتقدات التي أومن بها حينئذ، فإنني لا أستحق اللوم على ذلك الفشل (إلا أنني قد أستحق اللوم لعدم محاولتي اكتساب معتقدات أخلاقية صحيحة من النوعين العابر والضروري في الماضي). وفي المقابل، فإنني أعد عرضة للوم ومستحقًا له بشكل عام - وهو ما أسميه المذنب بصورة شخصية غير موضوعية - في حال فشلي في العمل في وقت معين وفق ما أعتقد في حينه أنه من التزاماتي (حتى لو لم يكن

الأمر كذلك في الواقع) بشرط أن أكون قادرًا على القيام بذلك[1]، إذ إن الفشل هنا متعلق بالغاية والإرادة. ولكنني أحتاج إلى إضافة اشتراطين متعلقين بهذا المبدأ العام ومستمدّين من اعتبارات سابقة الذكر. إن اعتقد شخص ما بأن لديه التزامين متعارضين، فإنه لا يعدّ عرضة للوم إلا إذا فشل في القيام بما يعتقد أنه الالتزام الأهم. ولكنه لا يلام على فشله في القيام بما يعتقد أنه التزام ثانوي في حال قيامه عوضًا عن ذلك بعمل مستحسن جدًّا مما لا يلزم القيام به، وذلك إن كان يعتقد أن القيام بالعمل الأخير يتعارض مع التزامه الثانوي، إذ إن أقصى ما يمكن أن يوصف به في تلك الحالة هو أنه مذنب بصورة شخصية غير موضوعية.

يعدّ المرء خيّرا من ناحية موضوعية بحسب المدى الذي يفي فيه بالتزاماته (الخاضعة للاشتراطات الواردة في ص 29) بالإضافة إلى قيامه بالكثير من الأفعال الخيّرة وتجنبه لأفعال الشر؛ فإن كانت هناك حالة ما يعتبر فيها عمل معيّن أفضل ما يمكن فعله أو واحدًا من أفضل الأعمال التي يمكن فعلها (بحيث لا يكون هناك أي عمل آخر أفضل منه وإن وجدت أعمال أخرى مساوية له في الأفضلية) فإنه سيقوم بذلك العمل. ويعدّ المرء خيّرا من ناحية شخصية غير موضوعية بحسب المدى الذي يتجنب فيه التعرض للوم، بالإضافة إلى قيامه بالكثير من الأعمال التي يعتقد بأنها أعمال خيّرة وتجنبه لأي عمل يعتقد بأنه عمل سيئ وقيامه دائمًا بالعمل الذي يعتقد أنه الأفضل أو أنه واحد من الأعمال المتساوية في الأفضلية إن وُجد. وإن أعتقد شخص ما في حالة ما بوجود التصرف الافضل الذي يمكنه القيام به في

(1) يتبنى بعض المفكرين نظرية أضعف تقتضي بأن المرء يعد عرضة للوم فقط إن فشل في القيام بما يعتقد اعتقادًا قويًّا بوجوبه، وأعني بذلك أنه يعتقد أن احتمال وجوبه أعلى بكثير من احتمال عدم وجوبه. إن القضيّة التي تدور حول ما إذا كان يجب أن يكون الاعتقاد بضرورة الالتزام قويًّا قبل أن يكون الشخص عرضة للوم لعدم قيامه به، قد نوقشت كثيرًا من قبل اللاهوتيين الأخلاقيين الكاثوليك، وتحديدًا خلال فترة الجدال في مذهب الجنسينية (مذهب يقول بفساد الطبيعة البشرية) في القرنين السادس عشر والسابع عشر. (انظر كتاب **Moral and Pastoral Theology** (اللاهوت الأخلاقي والرعوي) المجلد 1، الطبعة الرابعة، مطبعة شيد أند وارد، 1943، 115-78). ويطلق على الرأي في ضرورة أن يكون الاعتقاد بضرورة الالتزام قويًّا قبل أن يكون الشخص عرضة للوم لعدم قيامه به (نظرية الاحتمال)، وذلك لأنها تقتضي الادعاء بأن ما دام شخص ما يعتقد بوجود احتمال متوسط (وقد يكون أقل بكثير من المتوسط) بأن المرء لا يخضع لالتزام معين، فإن الشخص لا يعدّ عرضة للوم لعدم القيام به. ويعتبر باسكال نظرية الاحتمال ضعيفة للغاية، وسخر منها في **Provincial Letters** (الرسائل الإقليمية). إنني أؤيد رأي باسكال وأثبت ذلك بتعبيري عن الرأي الأقوى منه والذي أطلقت عليه (نظرية الاحتمال). ولكن إن فضّل شخص ما الرأي الأضعف فيمكن أن يحل محل الرأي المنصوص عليه هنا وفي مواضع أخرى من النص من دون التأثير في طبعة جامعة أكسفورد، 1972، 20-1. المحور الرئيس للجدال.

تلك الحالة أو وجود تصرف من التصرفات متساوية في الأفضلية إلا أنه ليس ملزمًا فعله، ولم يقم بفعله، فإنه لم يخطئ في حق أي أحد بذلك ولكنّه تصرّف على نحو أقل مثالية فقط وسأصفه في هذه الحالة بـ«شبه الملوم»[1].

وبالنسبة إلى الأخلاقية ـ كما هو الأمر بالنسبة إلى كل الأمور ـ فإن السبب الذي يدفعنا إلى الاعتقاد بصحة معتقد معين حولها هو أنه «يبدو» صحيحًا بالإضافة إلى انسجامه مع أبسط منظومة فكرية شاملة يمكن أن تتأتى لنا، ما يؤدي بنا إلى الاعتقاد بصحة أغلبية الأمور التي «تبدو» صحيحة لنا. وبالتالي، فإننا بحاجة إلى الطريقة التي أسماها رولس[*] بـ«معادلة التأملية» لاكتشاف الحقائقة الأخلاقية الضرورية.

ولننطلق من الكثير من الحالات المعينة التي تتضمن تصرفات فعلية أو محتملة في ظروف مختلفة، والتي يتفق معظمنا على أنها تبدو خيّرة أو سيئة بحسب الحالة التي تتضمنها. ثم ننتقل إلى استعراض المبادئ الأخلاقية العامة المجردة التي تُبنى عليها الكثير من أحكامنا المتفق عليها حول حالات معينة. ومثال ذلك هو مبدأ «خطأ التسبب بإيلام الآخرين في جميع الأحوال» ومبدأ «إستحسان زرع السعادة لدى أكبر قدر ممكن من الناس في جميع الأحوال». سنلاحظ بعد ذلك أن بعض هذه المبادئ العامة المقترحة لا يتوافق مع الأحكام الأخلاقية التي نطلقها بدهيًّا على حالات معينة متباينة. ومثال ذلك هو أن المبدأ الأول المذكور أعلاه يقتضي خطأ أي عمل يؤدي إلى إيلام الطفل في مطلق الأحوال، حتى لو كان ذلك هو الطريقة الوحيدة لعلاجه من مرض ما. كذلك إن المبدأ الأخير المذكور أعلاه يقتضي استحسان إعدام شخص متهم خطأ بارتكاب جريمة وذلك لمنع وقوع مزيد من الاضطرابات الاجتماعية. وبالتالي فإننا نحاول أن نشكل مبادئ عامة منسجمة بشكل أكبر بكثير مع أحكامنا حول حالات معينة، وقد تبدو بعض هذه المبادئ صحيحة بصورة واضحة جدًّا ما يدفعنا إلى تخطئة قليل من أحكامنا حول حالات معينة. وقد يحرز طرحنا لمبادئ عامة متعددة ومواجهتنا لأولئك الذين يملكون آراء أخلاقية مخالفة بمآلات آرائهم تقدمًا بشأن الاتفاق حول المسائل الأخلاقية، ويتمثل هذا التقدم في إدراك المبادئ الأخلاقية الصحيحة. وبطبيعة الحال، فإن التوصل إلى اتفاق حول المبادئ الضرورية يعدّ أصعب بكثير في المسائل الأخلاقية مقارنة بالمسائل غير الأخلاقية، إذ إن مدى الاتفاق المبدئي

(1) جون راولز، A Theory of Justice (نظرية العدالة)، مطبعة جامعة أكسفورد، 1972، 1، 20.

(*) فيلسوف أميركي ليبرالي وأستاذ للفلسفة في جامعة هارفرد. توفي في العام 2002.

على أحكام معينة بين من يختلفون حول الحقائق المتعلقة بمفهوم الأخلاقية أصغر بكثير من مدى الاتفاق بين من يختلفون حول المعايير الصحيحة للاستدلال الاستقرائي على سبيل المثال. كذلك إننا معرضون لتأثيرات غير عقلانية تمنعنا من تغيير منظورنا الأخلاقي. فقد يلزمنا هذا التغيير مثلًا تغييرًا غير مرغوب به في أسلوب حياتنا. لكنني لا أجد سببًا للافتراض أن المنظورات الأخلاقية عند أغلبيتنا لن تتقارب مع مرور الوقت مع تعرّض بعضنا بعضًا لتجارب الآخرين وحججهم.

أهمية الاعتقاد الصحيح

إذا استثنينا غايات المرء البسيطة المتمثلة في القيام بحركات جسدية كتلويحه بيده أو إصداره الأصوات، فإن تحقيق المرء أي غاية من غاياته يحتاج إلى معتقدات صحيحة بشأن ماهية الأفعال التي ستحقق تلك الغاية. وما دامت الأفعال خيرة من ناحية أخلاقية فإن ذلك يكسبها أهمية بالغة. كذلك إن قيامنا بفعل ما لن يكون مهمًّا ما لم تكن هناك أهمية لنجاحنا في تحقيقه وتحقيق الغاية التي نقوم به من أجلها. وبالتالي فإن من المهم بديهيًّا أن تكون لدي معتقدات صحيحة عن كيفية تحقيق الغايات التي يُعدّ تحقيقها أمرًا مستحسنًا من ناحية أخلاقية. وهذا هو السبب الوحيد الذي يُظهر لي بوضوح خطأ المقولة القديمة: «لا يعنيني ما تؤمن به ولكن يعنيني ما تفعله»ـ. فأنا مثلًا لن أتمكن من سداد ما أنا مدين لك به ما لم يكن لدي معتقد صحيح عن ماهية قطع الورق التي تشكل نقودًا أو معتقد صحيح عما يمكن أن تفعله أنت بشيك مصرفي موقع من قبلي. كذلك لا أستطيع أن أوفر لك المعلومات التي تسألني عنها ما لم يكن لدي اعتقاد صحيح بشأن ما تعنيه كلماتي، وهلم جرًّا.

وكلما ازدادت أهمية الهدف، ازدادت معها أفضلية تحقيقي له. وازدادت تبعًا لذلك أهمية محاولتي لاكتساب معتقد صحيح بشأن الكيفية التي يمكن أن أحقق بها ذلك الهدف. وبما أن اكتساب معتقد قطعي الصحة يعد أمرًا نادر الحدوث، فإن المقصود هنا هو المعتقد الذي يتمتع بأقصى درجات الصحة التي يمكن أن أصل إليها. وكلما ازداد احتمال صحة معتقدي، فإن احتمال تخبطي بناءً على ذلك المعتقد سيقل بالقدر ذاته. وبالتالي، فإن ازدياد أفضلية الهدف يقتضي ازدياد أهمية صرفي وقتي وطاقتي ومالي في سبيل الحصول على معتقد بشأن كيفية تحقيقي له بأقل درجة محتملة يمكنني الوصول إليها. وتكمن محاولة الحصول على معتقد كهذا في البحث عبر طرائق سأشرحها بالتفصيل في الوقت المناسب. فكلما ازدادت أهمية حصولي على وظيفة مرضية، ازدادت معها أهمية بحثي المفصل حول

مختلف الاحتمالات المتعلقة بذلك حتى أتمكن من التوصل إلى اعتقاد صحيح باحتمال عالٍ حول مكان تحقيق ذلك الرضى. وعلى النقيض من ذلك، فإن كنت أسعى إلى ساعات قليلة من الراحة عبر قراءتي رواية، فإن من الغباوة بمكان أن أكرس خمس ساعات من وقتي لقراءة تعليقات الآخرين حول الروايات التي يمكن أن أقرأها من أجل التوصل إلى معتقد صحيح باحتمال عالٍ عن ماهية الرواية التي ستمنحني القدر الأكبر من الراحة.

وإذا كنت ملزمًا الوصول إلى غاية ما، فإنني ملزم اكتساب معتقد صحيح حول كيفية قيامي بذلك. ولكن الناس ليسوا ملومين على عدم تحقيقهم هذا الالتزام في حال بذلهم قصارى جهدهم لتحقيقه، وذلك مع أخذ التزاماتهم الأخرى بعين الاعتبار. وبما أننا لا يمكن أن نقوم بأكثر مما يشكل قصارى جهدنا، فإن التزام المرء الذي يمكنه أن يحققه، وتتوجب عليه محاولة تحقيقه هو التزام البحث الكافي، وأعني بذلك محاولة الحصول على معتقد يتمتع بأعلى درجات الصحة التي يمكن الحصول عليها مع أخذ التزاماتهم الأخرى بعين الاعتبار. وبالتالي فإنني سأشير عادة إلى هذا الواجب باعتباره واجب القيام بالبحث الكافي. وبما أننا لا يمكن أن نفي بالتزاماتنا إلا إذا كانت لدينا معتقدات صحيحة حول ماهية تلك الالتزامات، فلا بد من وجود التزام أولي علينا جميعًا بالبحث حول ماهية التزاماتنا. وبالتالي فإننا يجب أن نبحث حول ماهية الحقائق الأخلاقية الضرورية المتعلقة بالالتزامات (مثل وجوب سداد الناس لديونهم)، وماهية الحقائق الأخلاقية العارضة، وأعني بها تلك الالتزامات الأخلاقية المبنية على الحقائق الأخلاقية الأساسية بحسب ما يكون عليه الحال في محيطنا. ومثال ذلك هو أن اقتنائي كتبًا تساوي عشرة جنيهات من المكتبة يلزمني دفع ذلك المبلغ للمكتبة. وإن كنت ملزمًا كأب من ناحية أخلاقية ضمان التعليم الجيّد والممتع لأطفالي، فإنني ملزم البحث في المدارس المتاحة حتى أتوصل إلى اعتقاد يتمتع بأقصى درجات الاحتمال التي يمكن أن أصل إليها بأن مدرسة معينة من تلك المدارس هي التي ستمنح أطفالي تعليمًا جيدًا وممتعًا. وإن كنت ملزمًا تزويد الآخرين معتقدات صحيحة (كأن أكون ملزمًا تزويد أبنائي بها في حال عدم استطاعتهم الحصول عليها بأنفسهم)، فإنني ملزم اكتساب هذه المعتقدات الصحيحة لكي أتمكن من إخبار الآخرين بماهيتها. وقد أكون ملزمًا ذلك تجاه أطفالي وغيرهم ممن أرعاهم واتكفل بهم بصورة عامة أو تجاه من لديهم حاجة استثنائية لا يمكن غيري تحقيقها. فعندما يكون هناك نقص عند الناس في الطعام مثلًا، فإن الشخص المتمرس في الكيمياء الحيوية الزراعية ملزم على نحو ما تسخير قدراته

في سبيل إيجاد طريقة تمكنهم من زيادة محصولهم من الأرض. وبالمثل، فإن قيامنا بأعمال خيرة غير إلزامية، يتطلب منا البحث حول ماهية الأفعال الخيرة وماهية الحقائق الأخلاقية الأساسية (مثل أن قراءة الأعمال الأدبية العظيمة ومساعدة الآخرين على قراءتها عمل خيّر) وماهية الأعمال الخيّرة التي تترتب على ذلك ـ بحسب الظروف المحيطة بنا ـ مثل أن قراءة رواية تولستوي «الحرب والسلام» ومساعدة الآخرين على قراءتها عمل خيّر.

يتبين مما طرحته حتى الآن أن هناك أهمية أخلاقية للإيمان بمعتقدات صحيحة، إذ إن هذه المعتقدات هي التي تدلنا على الطرائق التي نحقق بها غاياتنا. ولكن لا يبدو لي أن هذا هو السبب الوحيد لأهمية الإيمان بمعتقدات صحيحة لأن هذا الإيمان مهم لذاته وليس لمجرد أنه وسيلة للوصول إلى امر آخر. فامتلاكي معتقدات أخلاقية صحيحة هو أمر مستحسن لذاته، لأنه لن يكون سببًا بقيامي بالأعمال الصائبة وحسب، بل سيشكل بالإضافة إلى ذلك جزءًا من نظرتي إلى العالم وبالتالي جزءًا من شخصيتي. ومثال ذلك أن اعتقادي بأفضلية مساعدة الفقراء هو أمر مستحسن لذاته، حتى لو لم أكن في وضع يؤهلني لمساعدتهم؛ إذ إن ذلك يعني أنني أفكر فيهم على نحو سليم. ويعدّ امتلاكي معتقدات صحيحة حول الحقائق الجوهرية المتعلقة بحياتي أمرًا مستحسنًا لذاته أيضًا، ومثال ذلك هو المعتقدات المتعلقة بهوية والدي وسعادة زوجتي وموضع أبنائي وماهية تقديراتي للمستقبل، بالإضافة إلى معتقداتي حول طبيعة مجتمعي الإنساني الخاص ومنشئه وغايته، وطبيعة الكون بأكمله ومنشئه وغايته[1]. من الواضح جدًا أن كثيرًا من الناس يسعون لاكتساب هذا النوع من المعتقدات الصحيحة لتحقيق مصالحهم الخاصة. كذلك من الواضح أن الطريقة الوحيدة لاكتساب هذه المعتقدات تتمثل في البحث الدؤوب عنها. إننا نستشعر جدوى ما يقوم به أولئك الذين يسعون خلف معتقدات صحيحة كهذه، ونستحسن امتلاكهم لها ونشرها بين الآخرين. وعندما تمنح الحكومات والجهات الخيرية بلايين الجنيهات للعلماء للبحث حول

---

(1) إن الأبواب التمهيدية لكتاب **Aristotle's Metaphysics** (**ما وراء الطبيعة لأرسطو**) تقدم طرحًا كلاسيكيًا للرأي الذي يقول بأن قيمة المعرفة بحد ذاتها أعلى من أهمية تطبيقها، وبأن أعلى أنواع المعرفة قيمةً هي معرفة الحقيقة الميتافيزيقية. حيث ذكر «إننا نصنف مدى حكمة البشر وفقًا للمعرفة النظرية ومعرفة مسببات الأمور وليس وفقًا للقدرة على العمل بها» (981b)، أي أن هذه المعرفة النظرية أكثر قيمة من المعرفة التطبيقية، وبأن العلوم المتفوقة هي تلك المتعلقة بالمبادئ والأسباب الأولية. إن الرأي الذي أتبناه حتمًا ليس بهذه القوة، إذ إنني أشير فقط إلى أن قيمة المعرفة (بما في ذلك المعتقد الصحيح الذي يقتضيه) لا تكمن في فائدتها العملية.

تركيب الذرة وتوزيع المجرات وتاريخ العلوم والحضارات والتاريخ الجيولوجي للأرض، فإنها لا تقوم بذلك لمجرد افتراضها بأن هناك قيمة عملية لمثل هذا الاعتقاد. وعلى الرغم من أن اكتسابنا ونشرنا مثل هذه المعلومات أمر جيد، إلا أنني أتساءل عن مدى أننا ملزمون ذلك بناءً على أسباب أخرى بخلاف الأسباب العملية من وراء هذه المعلومات ومتمثلة في القيمة الجوهرية للاعتقاد الصحيح. إنني أعتقد شخصيًا بأن المجتمع إن كان بحاجة ماسّة إلى مثل هذه المعتقدات الصحيحة المتعلقة بتلك المسائل، فإن اكتسابها ونشرها يعدّ أمرًا واجبًا على قلة من الناس الذين يتميزون على غيرهم بقدرتهم على ذلك. فإن كنت أنا وقلة آخرون الوحيدين الذين يملكون القدرة على الحصول على معتقدات صحيحة في الفيزياء أو علم النفس أو التاريخ، وإن عدم قيامنا بهذه المهمة سيحرم مجتمعنا منها، فإنني أرى أننا ملزمون حينئذ اكتسابها ونشرها. وقد يكون التزام المرء اكتساب المعتقدات الصحيحة المتعلقة بهذه المسائل ونشرها نابعًا من أسباب أخرى بخلاف السبب المتمثل في القيمة الجوهرية لهذه المعتقدات، وبالتحديد من منح الآخرين لذلك الشخص مهارات مبدئية متعلقة بالمسألة وفرصة للقيام باكتشافات جديدة. وإن كان الشخص ناضجًا بما فيه الكفاية لإدارك ماهية الهبة القيمة التي منحه إياها الآخرون ـ مثل موهبته المبدئية ـ فإن لديه الحق في رفضها. وإذا فعل ذلك فإنه لن يكون ملزمًا ـ بطبيعة الحال ـ استخدامها. ولكن في حال قبوله لها فإن التزامه استخدامها سيظل قائمًا. ومثال ذلك هو أنني إن تلقيت راتبًا من شخص ما للبحث حول تركيب الذرّة أو طبيعة العقل البشري أو قطعت له وعدًا بالقيام بذلك، فسأكون ملزمًا حينها القيام بذلك ونشر نتائجي. ولكن إن لم تتوافر ظروف كهذه، ولم أكن راغبًا في فهم تركيب الذرة أو طبيعة العقل البشري أو الأصول الثقافية الإغريقية والرومانية لمجتمعنا، فمن المؤكد أنني لست ملزمًا القيام بذلك، على الرغم من الفوائد التي قد يجلبها قيامي به.

وقد يبدو للقارئ أن بعض الجمل في الفقرات القليلة السابقة غريبة بعض الشيء، إذ إنها قد توحي بأن ما نحتاج إلى اكتسابه واستخدامه ونشره ليس «معتقدات صحيحة» بقدر ما هو «معرفة»، بل إنني أشك أحيانًا في أن حديثنا عن البحث عن المعرفة يُستعمل ببساطة كمرادف لحديثنا عن البحث عن المعتقدات الصحيحة، إلا أن مفهوم المعرفة يختلف في سياقات كثيرة عن المفهوم المجرد للاعتقاد الصحيح، إذ إننا ننظر عادة إلى المعتقد الصحيح باعتباره أمرًا مستحسنًا، بينما ننظر إلى المعرفة (التي تتضمن الاعتقاد الصحيح) باعتبارها

أمرًا أكثر استحسانًا. ولكن مسألة تفضيلنا للمعرفة على المعتقد الصحيح لا تتأتى لنا إلا في حال بحثنا حول ماهية مبررات معتقدنا، إذ إن بعض التحليلات يتناول معرفة ماهية أمر ما باعتبارها متضمنة لمعتقد صحيح مبرر حول ماهية ذلك الأمر.

التبرير المعرفي

سأُساوي هنا بين مفهومي المعتقد العقلاني والمعتقد المبرر معرفيًا. كذلك أشير هنا إلى أن المقصود باستخدامي كلمة «تبرير» هو «التبرير المعرفي» ما لم أحدد خلاف ذلك. ولن تكون معتقداتي حول أمور معينة صحيحة، إلا إن كانت متسقة مع حقيقة تلك الأمور. ومثال ذلك أن اعتقادي بأن الأرض تدور حول الشمس سنويًا لن يكون صحيحًا إلا إن كانت الأرض تدور سنويًا حول الشمس بالفعل. ولكن الناس يحملون عادة معتقدات تعد خاطئة في حقيقة الأمر، إلا أنهم لا يملكون سببًا يدعوهم إلى الاعتقاد بخطئها ما يجعلنا نميل إلى القول بأن إيمانهم بها مبرر في الواقع. ومثال ذلك هو أن معظم البشر في القرن الأول للميلاد كانوا يعتقدون معتقدًا منطقيًا ـ على الرغم من خطئه في حقيقة الأمر ـ يقتضي بأن الأرض ثابتة لا تدور.

ويمكن تقسيم نظريات التبرير الفلسفية التي نشأت خلال السنوات الثلاثين الماضية إلى نظريات داخلية وخارجية. ويبرّر المعتقد في النظريات الداخلية، عبر العوامل الداخلية التي يمكن المؤمن أن يدركها إن أراد عبر التفكر الذاتي، والمعني بذلك في المقام الأول هو فرضياته الأساسية (والمقصود بذلك هو البرهان الذي يبدأ به، أو الذي ينبغي أن يبدأ به عند نظره في مسألة ما) والمعايير التي يحكم بها، أو التي يمكن أن يحكم بها عند تأمله في ماهية المعايير التي ينبغي استخدامها للحكم بأن فرضيات معينة تعد برهانًا على فرضيات أخرى. وفي المقابل، فإن تبرير المعتقد في النظريات الخارجية يعتمد على مدى صحة العملية التي يُبنى المعتقد بها، من دون أن يكون لذلك أي علاقة بمدى إدراك صاحب الاعتقاد لذلك. وتتبين عادة صحة العملية التي يبنى بها المعتقد من خلال أنها جديرة بالثقة (وأعني بذلك العملية التي تبنى بها عادة المعتقدات الصحيحة). ومثال ذلك هو أنني إن اعتقدت عبر عملية إدراكية حسية بأن الساعة تشير إلى الخامسة وعشر دقائق، فإن اعتقادي سيكون مبررًا لأن الإدراك الحسي يفضي إلى معتقدات صحيحة في أغلب الأحيان، ولكن إن توصلت إلى الاعتقاد ذاته عبر التنبؤ بالغيب أو التخمين، فلن يكون اعتقادي مبررًا لأن ذلك لا يفضي إلى معتقدات صحيحة إلا في ما

ندر. وعلى الرغم من ذلك فإن عددًا كبيرًا من النظريات المتعلقة بالموثوقية تختلف في ما بينها بشأن الكيفية التي تُقاس بها موثوقية عملية ما كما سأوضح في ما بعد. وعلى الرغم من أن كل نظرية من النظريات الداخلية والخارجية الكثيرة تدّعي تقديمها للتقدير الصحيح لمفهوم «التبرير» عبر مصطلحات رائجة، إلا أن مخرجات تلك التقديرات تبدو متباينة جدًا في ما يتعلق بمدى أن معتقدًا ما مبرر أم لا، وبالتالي فمن الأفضل أن نتناولها باعتبارها معبّرة عن تصورات مختلفة لمفهوم التبرير، وبالتالي فإن القضية الفلسفية هنا تتمحور حول ماهية التصورات المتعلقة بالتبرير والتي ينبغي امتلاكها أو السعي نحوها من أجل الحصول على معتقد مبرر.

بدايةً، أرجو أن تلاحظ الفرق بين مفهومي التبرير الآني والتبرير الشمولي. يمكن اعتبار المعتقد مبررًا آنيًا في حال أنه متمثل في نتيجة مبررة للوضع الذي يجد فيه صاحب الاعتقاد نفسه خلال مدة زمنية محددة، بينما يمكن اعتبار المعتقد مبررًا بصورة شمولية في حال أنه نتيجة مبرّرة لبحث كاف على مر الوقت. وعلى الرغم من وجود الكثير من النظريات الداخلية والخارجية المحتملة ضمن كلا النوعين، إلا أنني يمكن أن أبين نقاطي الأساسية عبر استعراض عدد من النظريات المحددة ضمن كل نوع. وسأبدأ بمناقشة النظريات الداخلية المتضمَّنة في المبررات الآنية، والتي تقتضي بأن المعتقد لن يكون مبررًا - ويكون من المنطقي تبعًا لذلك أن يؤمن به المرء- إلا إن كان مبنيًا على برهان يجعل منه أمرًا محتملًا.

يُعد امتلاك الناس منظومات برهانية مختلفة سببًا رئيسًا في امتلاكهم معتقدات مختلفة. ومثال ذلك أن شخصًا ما قد تكون لديه فرضية أساسية مفادها أنه رأى «جونز» قرب موقع الجريمة عند ارتكابها، بينما قد لا يملك شخص آخر فرضية أساسية كهذه. وسيؤدي ذلك إلى تكوينهم معتقدات مختلفة بشأن ارتكاب جونز الجريمة، حتى وإن تطابقت معتقداتهم الأخرى المتعلقة بهذه القضية، إذ إن الفرضية الأساسية للشخص الأول والمتمثلة في رؤيته لـ«جونز» قرب مكان الحادثة قد تتعاضد - في وجهة نظره- مع كل البراهين الأخرى، ما يرفع من احتمال ارتكاب «جونز» الجريمة إلى ما يفوق الـ50%، بينما ينظر الشخص الثاني إلى منظومته البرهانية المتواضعة المتعلقة بهذه القضية باعتبارها غير كافية أبدًا لتجعل من ارتكاب «جونز» الجريمة أمرًا محتملًا إلى درجة تدفعه لاعتقاد ذلك. وقد أشرت في الفصل السابق إلى الاختلاف الكبير في أنواع الفرضيات

الأساسية لدى الناس وفي درجات الاحتمال التي يمنحونها لتلك الفرضيات وما يؤدي إليه ذلك من تشكل لمنظومات برهانية متغايرة لدى مختلف الناس.

معايير استقرائية مختلفة

قد يكون اختلاف معتقدات الناس نابعًا أيضًا من اختلاف معاييرهم الاستقرائية، وأعني بذلك المعايير التي يعتمدون عليها في حكمهم بإمكان فرضية ما بناءً على فرضية أخرى. وأشير هنا إلى أنني أعدّ «الاستنباط» حالة خاصة من «الاستقراء»[*] وذلك لأنني أعتبر «القطعية» حالة خاصة من «الاحتمال». إن الحجة الإستنباطية هي الحجة التي تضمن فيها المقدمات - في حال كونها صحيحة- صحة الاستنتاجات، وأعني بذلك أنها تجعل من صحة الاستنتاجات أمرًا قطعيًا. إنني أعتقد بأن معظم الناس - على الرغم من وجود استثناءات قليلة جدًا- يستخدمون المعايير الاستقرائية عينها في حكمهم على العلوم أو التاريخ أو المسائل الدنيوية. فهم يؤمنون باحتمال نظرية تفسيرية ما في حال أنها: 1) تتنبأ على نحو دقيق بالكثير من المعلومات المتباينة (مجموعة من الأدلة) التي لا يمكن النظريات المخالفة لها أن تتنبأ بها على نحو مستوف للمعايير الأخرى. ولا تتنبأ هذه النظرية بأي أمر يتبين عدم وقوعه لاحقًا. 2) تتوافق على نحو جيد مع النظريات التفسيرية الأخرى في المجالات البحثية المتاخمة (والتي تعد محتملة بدورها بناءً على هذه المعايير)، وأعني بذلك أنها تتوافق على نحو جيد مع الخلفية البرهانية التي تسمى عادة بالخلفية المعرفية. 3) نظرية بسيطة. 4) نظرية ذات نطاق دقيق ومحدود. فكلما ازداد حديثك، ازداد احتمال ارتكابك خطأ ما، وفي المقابل، فإن اتساع نطاق النظرية يعني ازدياد حجم المعلومات التي يمكن أن تمنحك إياها عن أمور أكثر وبتفصيل أكثر. وبناءً على ذلك فإنني أرى أن معيار النطاق يعد أقل أهمية نسبيًا مقارنة بالمعايير الأخرى[1]. يعبّر المعيار الأول عن القوة

(*) الاستنباط والاستقراء هما أداتان متناظرتان في علم المنطق، فالاستنباط هو عملية منطقية ننطلق فيها من فرضيات عامة كمقدمة للوصول إلى استنتاجات خاصة، والاستقراء هو عملية منطقية نتوصل بها إلى بناء فرضيات عامة بناءً على عدد من الحالات الخاصة.

(1) للاطلاع على تحليل أوسع حول هذه المعايير، انظر كتابي **Epistemic Justification** (المبرر المعرفي)، الفصل الرابع. وبحسب فهمي، فإن التنبؤ الدقيق للنظرية هو تحديدها لاحتمال حدوث معطيات معينة بنسبة عالية الدقة. وليس لذلك علاقة بتوقيت اكتشاف المعطيات قبل أو بعد صياغة النظرية (انظر ملحق كتاب **Epistemic Justification**) وبالتالي فإن المقصود هنا ليس التنبؤ بالمعني الحرفي للكلمة.

التفسيرية للنظرية، بينما يعبّر المعيار الثاني والثالث والرابع عن احتمالها المسبق، وأعني بذلك احتمالها المستقل عن تنبؤات الصحيحة بالأحداث. وكلما ازداد احتمال النظرية، ازداد احتمال التنبؤات التي تستقي احتمالها من تلك النظرية. ويمكننا أن نأخذ نظرية نيوتن للحركة كمثال على ما سبق، إذ إن هذه النظرية التي وضعها نيوتن في العام 1687م (قوانينه الثلاثة للحركة وقانون التجاذب التثاقلي الذي يقتضي أن كل جسمين ماديين يتجاذبان بقوة يتناسب مقدارها طرديًا مع حاصل ضرب كتلتيهما وعكسيًا مع مربع البعد بين مركزيهما) كانت نظرية بسيطة للغاية. كذلك إن المعلومات التي تنبأت بها النظرية كانت متعلقة بكيفية سير الأمور في كثير من المجالات المختلفة مثل الحركات الدورية للقمر والكواكب وأقمار الكواكب والحركة الدورية للمد و الجزر وحركة البندول، بالإضافة إلى سرعات الأجسام المنحدرة على سطوح مائلة. وهي أمور لا نملك سببًا يدفعنا إلى افتراض إمكان الحصول عليها من أي نظرية بسيطة أخرى. ولم توجد في تلك الحالة أي خلفية معرفية ينبغي أن تتوافق معها النظرية، إذ إنها شملت السلوك الميكانيكي لجميع الأجسام المادية في الوقت الذي لم توجد فيه أي نظريات تفسيرية ناجحة حول سلوك الأجسام المادية من نواح أخرى (مثل السلوك الكهربائي والمغناطيسي لتلك الأجسام). وبناءً على هذه الأسباب، فقد اكتسبت النظرية احتمالًا عاليًا عبر المعلومات المنشورة. كذلك إن تنبؤاتها قد اكتسبت احتمالًا عاليًا بدوره. وعلى الرغم من الاتساع الكبير لنطاق نظرية نيوتن (إذ إنها تتعلق بالسلوك الميكانيكي لجميع الأجسام المادية في كل أنحاء الكون على امتداد الوقت وبتفصيل دقيق للغاية)، إلا أن ذلك لا يحسب ذلك ضدها على نحو ملحوظ مما يوضح لنا الأهمية الضئيلة نسبية التي ينبغي أن تمنح لمعيار النطاق.

إننا نستخدم نمط الاستدلال ذاته عند التعميم بالنسبة إلى سير الأمور الاعتيادية، فمن الأسهل دائمًا أن نفترض أن الأمور ستسير على المنوال نفسه الذي كانت عليه ـ من نواح مبسطة ـ بدل أن نفترض أنها ستسلك سلوكًا مختلفًا على نحو مفاجئ. وبالتالي، وعند عدم وجود أي برهان ناف، فإن البرهان الذي يثبت أن جميع النقاط «أ» الكثيرة التي تمت معاينتها هي «ب» يمكن أن يعتمد عليه كأساس للقول بأن احتمال صحة النظرية الذي يقول بأن جميع النقاط «أ» (التي تمت معاينتها والتي لم تتم معاينتها) هي «ب» أعلى دائمًا من أي نظرية مضادة تحمل القدر عينه من التفصيل (مثل النظرية التي تقول بأن جميع النقاط «أ» التي تمت معاينتها وجميع النقاط «ا» التي لم تتم معاينتها هي «ب» باستثناء ثلاث من

التي لم تتم معاينتها). وبما أن المعيار الأول المذكور أعلاه يقتضي بأن هناك احتمالًا أعلى لصحة النظريات ذات القدرة الفضلى على التنبؤ، فإن ازدياد حجم عينة النقاط «أ» التي وُجد أنها «ب» يقلل من احتمال إتيان النظريات التي تقول بأن نسبة معينة (99.99٪ مثلًا) فقط من النقاط «أ» هي «ب» بتنبؤات مماثلة. وبالتالي فكلما زاد عدد النقاط «أ» التي وُجد أنها «ب»، زاد احتمال أن جميع النقاط «أ» هي «ب». كما وجود برهان يقتضي بأن جميع النقاط «أ» التي تمت معاينتها هي «ب» ـ حتى وإن كان العدد الذي عوين قليلًا ـ يرفع من احتمال صحة النظريات التي تقول بأن نسبة كبيرة من النقاط «أ» (المعاينة وغير المعاينة) هي «ب» مقارنة بالنظريات التي تقول بأن نسبة قليلة من تلك النقاط هي «ب»، و بالتالي فإن ما تتنبأ به النظريات الأولى سيكون أعلى احتمالًا ما تتنبأ به النظريات الأخيرة. وبناءً على ذلك فإن من المنطقي أن نقول ـ بناءً على البرهان المذكور ـ بأن من المحتمل دائمًا على نحو معقول أن تكون النقطة «أ» التالية التي سوف نعاينها هي «ب»، وأن هذا الاحتمال يزداد كلما ازداد عدد النقاط «أ» التي وُجد أنها «ب». وسأسمي المبدأ الذي يبرر التعميم بناءً على التجربة والذي ورد في الطرائق المذكورة أعلاه بـ«مبدأ التعميم». ومثال تطبيق هذا المبدأ هو المعلومة التي تقول بأن الجبن كان يتعفن دائمًا في الماضي عند تركه في درجة حرارة الغرفة مدة شهرين، إذ إن هذه المعلومة تجعل من التعفن الأكيد للجبن عند تركه في مثل هذه الظروف أمرًا محتملًا، كذلك فإنها ترفع من احتمال تعفن القطعة التالية من الجبن التي سوف نتركها في هذه الظروف.

وبالمثل، فإن هذه المعايير المذكورة تستخدم من قبل المحققين أو المؤرخين في أعمالهم. فإن كانت القرائن موجودة بالشكل الذي تتوقع وجوده في حال أن جونز مرتكب جريمة السرقة دون غيره، فإنها تعد دليلًا على ارتكابه تلك الجريمة، وذلك لأن النظرية التي تقول بأن شخصًا واحدًا هو الذي تسبب بإيجاد هذه القرائن أبسط من النظرية التي تقول بأن الأفعال المنفصلة لكثير من الأشخاص المختلفين الذين لا يتصرفون سويةً هي التي أوجدت تلك القرائن. وينبغي للنظرية أيضًا أن تكون متوافقة مع ما نعلمه مسبقًا عن شخصية جونز التي نستدل عليها من تصرفاته في السابق، بحيث لا يكون احتمال ارتكابه للسرقة مستبعدًا جدًّا بناءً على هذا البرهان. ويجب ألا يكون نطاق الدعوى واسعًا جدًّا، ومثال ذلك هو أن احتمال ارتكابه للجريمة في وقت غير محدد أعلى من احتمال ارتكابه لها في تمام الساعة الرابعة والنصف. وكلما زاد استيفاء

هذه النظرية لهذه المعايير، زاد احتمال أن القرائن مشيرة إلى امكان ارتكاب جونز جريمة السرقة.

لا يملك جميع الناس معايير استقرائية متطابقة، وقد وصف بيتر وينش في مقالته المعروفة ـ«فهم المجتمع البدائي»[1] المعايير التي يقيم فيها الأزاندي[2]ادعاء شخص ما بأن تعويذة سحرية ما قد أطلقت عليه، حيث أشار وينش إلى أن هذه المعايير تبدو صحيحة بصورة بدهية لديهم على الرغم من أنها لا تتطابق مع معاييرنا. وحتى إذا نظرنا إلى محيطنا الثقافي الخاص، فسنجد فيه أشخاصًا يمتلكون معايير مختلفة جدًّا عن تلك التي نمتلكها. ومثال ذلك هو مدمنو القمار، فعندما يحضر مقامر قد رزق حديثًا مولودًا ذكرًا إلى سباق للخيول ويرى حصانًا يحمل اسمًا يذكره بابنه، فسيحكم على ذلك فورًا بأنه طالع حسن، وسيقتنع بناء على ذلك بأن هذا الحصان سيفوز حتمًا، ويراهن بمبلغ كبير على ذلك. وينبع إيمانه هذا من حقيقة أن معاييره الاستقرائية ـ بعكس المعايير الاستقرائية لدى أغلبيتنا ـ متضمنة مبدأ يقتضي أن وقوع تشابه عرضي في الأسماء بين الأحداث المهمة التي وقعت في الماضي لشخص ما وبين الأحداث المستقبلية التي يمكن أن يميل الشخص إلى حدوثها أو أن يستثمر في ذلك سيؤدي إلى رفع احتمال تحقيق ذلك الاستثمار لعوائد مجزية للغاية. وقد يؤمن مقامر آخر حقيقة بأن اللون الأخضر قد ربح مرات أكثر بكثير من اللون الأحمر في لعبة معينة من لعب الروليت، هو سبب كاف للافتراض بأن اللون الأحمر سيربح في المرة المقبلة ما يدفعه إلى المراهنة على اللون الأحمر في تلك المرة، بينما يفترض أغلبيتنا أن ذلك سبب كافٍ للافتراض بأن اللون الأخضر سيربح في المرة المقبلة أيضًا. ويعرف اعتقاد هذا المقامر بـ«مغالطة مونت كارلو»، وهو الاعتقاد الخاطئ بأن تكرار حدوث الشيء مد من الوقت، يدل على قلة حدوثه في المستقبل، والعكس صحيح.

وعلى الرغم من إمكان وجود اتفاق عام حول المعايير التي تطرقت إليها بإيجاز، إلا أن الناس يمكن أن يختلفوا حول تفاصيل مدلولات هذه المعايير. ويكون عادة الاختلاف بين العلماء أو المحققين الذين يواجهون المعطيات ذاتها نابعًا من اختلاف أحكامهم حول ماهية النظرية التي تعد أكثر بساطة في تفسير تلك المعطيات. فقد يختلف العلماء المنتمون إلى

(1) صحيفة **American Philosophical Quarterly** 1964, 1, 24-307

(2) إحدى القوميات الأفريقية التي توجد بصفة رئيسة في شمال إفريقيا الوسطى.

مدارس مختلفة في الرياضيات حول آرائهم بشأن الكيفية التي تكون بها نظرية علمية أبسط من أخرى. ومثال ذلك هو اعتقاد كبلر الجازم[1]* بأن نظريته التي تقتضي بأن كل كوكب يدور في مسار إهليجي حول الشمس تبدو بسيطة إلى حد كبير. ولكنه كان حينها واحدًا من العلماء القلائل الذين كانوا على دراية بالرياضيات الإهليجية، بينما كانت النظريات التي تقتضي بأن مسار الكوكب ناجم عن حركات دائرية كثيرة مختلفة تبدو أكثر بساطة عند أغلبية معاصريه. ولكن ذلك لا ينفي أن العلماء والمحققين وأغلبية الناس يتفقون بشكل عام في حكمهم بشأن أن نظرية ما أبسط من نظرية أخرى. وإن لم يكن الأمر كذلك، فلن نتفق أبدًا حول ماهية النظرية الأكثر احتمالًا من غيرها بحسب المعطيات. ويمكن العلماء دائمًا أن يقدموا لنا عددًا غير محدود من النظريات المتعارضة التي تتفق في النطاق وتتفاوت في البساطة والتي يمكنها أن تتنبأ بأي قدر من المعلومات التي لا يمكن أن نتوصل إليها من دون تلك النظريات. ويعدّ توافق النظرية مع الخلفية العلمية أمرًا متعلقًا بمدى ارتباطها بتلك الخلفية، إذ إن ذلك يعني أنها نظرية بسيطة بشكل عام. وبالتالي فلن نتمكن أبدًا من الاتفاق حول ماهية النظرية الأكثر احتمالًا من غيرها بحسب المعطيات ـ من بين العدد اللامحدود من النظريات والتنبؤات المتعارضة ـ ما لم نتمكن من الاتفاق حول ماهية النظرية الأكثر بساطة (أي تلك الأكثر توافقًا مع خلفيتنا العلمية) من تلك النظريات. ولكننا في الأغلب متفقون بالفعل حول ماهية تلك النظريات والتنبؤات وأنها أكثر احتمالًا تبعًا لذلك.

ويتمحور نوع آخر من الخلاف على تفاصيل مدلولات المعايير المذكورة سلفًا، حول القيمة التقريبية المطلقة لاحتمالات النظريات العلمية والنظريات الأخرى واحتمالات التوقعات المبنية عليها. فقد يتفق العلماء وغيرهم بشأن الاحتمال النسبي للنظريات بناءً على منظومة برهانية معينة ـ وذلك في حال توافقها مع الاشتراطات الواردة في الفقرة السابقة ـ، إلا أنهم قد يختلفون بشأن قيمتها المطلقة. وأتساءل هنا عن المدى اللازم لاتساع المنطقة الزمانية والمكانية التي تتناولها نظرية ما وكم المعلومات المختلفة الذي ينبغي أن تتنبأ به من أجل أن يُنظر إليها وإلى تنبؤاتها باعتبارها أمرًا محتملًا للغاية، أو ذات احتمال تقريبي يوازي ضعف احتمال نقيضه؟ أو باعتبارها أعلى احتمالًا من نقيضها فقط؟ وهل يمكنني مثلًا أن أتوصل إلى استنتاج محتمل بشأن كيفية سلوك الأجسام عند نجم الشعرى اليمانية بعد عشرة ملايين سنة من الزمن بناءً على دراسة كيفية سلوكها في الأرض خلال ألفي عام من الزمن؟

---

(1) عالم ورائد ألماني في مجالات الفيزياء والفلك والرياضيات. توفي في العام 1630.

على الرغم من اختلاف العلماء وغيرهم حول ذلك كله، إلا أن هذا الاختلاف يقع ضمن منطقة واسعة من الاتفاق. وبالتالي فإن هناك اتفاقًا بشأن ما يمكن أن نطمئن إلى الاعتماد عليه من تنبؤات لنظرية ما، وأعني بذلك اتفاقنا حول ماهية التنبؤات ذات الاحتمال العالي. ويتعلق نوع مشابه لهذا الاختلاف بمدى إمكان أن المعايير المستخدمة في مجالات العلم والبحث قابلة للاستخدام في حكمنا على قيمة النظريات المتعلقة بالماورائيات، ولكنني أرى ـ في واقع الأمر ـ أن أغلبية الناس تستخدم هذه المعايير في تلك الأحكام.

أنتقل بعد ذلك إلى معيار استقرائي آخر يتقبله جميع الناس تقريبًا وهو ما أسميه بـ«مبدأ الشهادة». ويقتضي هذا المبدأ أن الفرضية «ب» محتملة إن أخبرك شخص بأنها كذلك، وذلك شريطة تكافؤ المعطيات الأخرى المتعلقة بها. يشكل ما يخبرنا به الآخرون المصدر الأساس لمعرفتنا عن العالم الذي لا يقع ضمن نطاق تجربتنا المباشرة. ومثال ذلك هو معتقداتنا المتراكبة حول تاريخ الجنس البشري قبل ولادتنا بزمن بعيد، وحول جغرافية الأرض التي لا تدركها تجاربنا الحسية المحدودة، وحول بنية السماوات والذرة، إذ إن هذه المعتقدات كلها مبنية على ما أخبرنا به الآخرون. ولا يشترط في هذا المعيار إلا أن تكون المعطيات الأخرى متكافئة من أجل أن تكون الفرضية «ب» محتملة بناءً على إخبار شخص ما لك بذلك. ولكن ذلك قد لا يتحقق، إذ قد يكون لديك برهان آخر يؤيد خلاف هذا المعتقد، ومثال ذلك هو أنك قد تكون رأيت بنفسك أمرًا أو أخبرك شخص ثالث بأمر يجعل من نقيض النظرية «ب» أمرًا محتملًا. وقد يكون لديك برهان يجعل من نظرية معارضة للفرضية «ب» أمرًا ممكنًا. وقد تتوصل في تلك الحالة إلى اعتقاد باحتمال الفرضية المناقضة للفرضية «ب» أو بأن كلتا الفرضيتين محتملة على الرغم من إخبار شخص ما لك باحتمال الفرضية «ب».

وتعدّ بعض معاييرنا الاستقرائية فرعية لأن تبنينا لها نابع من اعتقادنا باحتمالها بناءً على مراقبتنا العالم من حولنا. ومثال ذلك هو أن شخص ما قد يعتقد بأن من المحتمل جدًّا أن الخاصية «ب» موجودة لدى ما نسبته «ن» بالمئة من المجتمع كله في حال وجود تلك الخاصية لدى النسبة ذاتها من عيّنة إحصائية منتقاة بطريقة عشوائية متمثلة في اختيار الشخص الأخير من كل مئة شخص في دليل الهاتف في ذلك المجتمع. وقد تتمثل الفرضيات الأساسية لذلك الشخص (والتي تشكل برهانه الذي يبني عليه اعتقاده المذكور أعلاه) في ما اكتشفه وما نقله إليه الآخرون حول التشابهات والاختلافات من جوانب أخرى

بين المجموعات التي اختيرت بمثل هذه الطريقة العشوائية من دليل الهاتف، وبين مثل هذه المجموعات والمجتمعات ككل. وعلى الرغم من أن بعض المعتقدات المتعلقة بماهية المعايير الاستقرائية الصحيحة مبني على التجربة، إلا أن ذلك لا يعني أن المعايير الاستقرائية كلها يمكن أن تبنى على التجربة. فقد تجعل التجربة «هـ» من المعتقد «ب» المتعلق بماهية المعايير الاستقرائية الصحيحة أمرًا ممكنًا، ولكن ذلك لا يتحقق إلا بالوجود المسبق لمعيار استقرائي آخر، ومثال ذلك هو مبدأ التعميم الذي أوردته للتو، إذ يمكن شخصًا ما ـ عبر هذا المبدأ ـ أن يستخدم حقيقة أن جميع العينات المدروسة (والتي تم تكوينها عبر اختيار ألف شخص عشوائيًا من دليل الهاتف بحسب الطريقة التي ذكرتها) محتوية على ما نسبته «ن» بالمئة ممن يمتلكون الخاصية «ب»، ويستنتج من ذلك أن ما نسبته «ن» بالمئة تقريبًا من المجتمع بأسره يمتلكون تلك الخاصية، وبأن هذا الارتباط بين المجتمع وعيّنة المجتمع سيظل قائمًا في أي حالة مستقبلية لاحقة. فإن كان هذا المعيار محتملًا بناء على تجارب سابقة، فإن هذه الاحتمال لا يقوم إلا عبر معايير استقرائية أخرى، إذ إن الناس ينبغي أن يمتلكوا معايير استقرائية مستقلة عن التجربة ومستقلة عنها حتى يتمكنوا من استنباط ما لم يجربوه مما قد جربوه بالفعل. وسأسمي هذه المعايير بـ«المعايير الاستقرائية الأساسية للشخص» للتفريق بينها وبين معاييره الاستقرائية الفرعية التي توصل الى الاعتقاد باحتمالها عبر التجربة وعبر معاييره الاستقرائية الأساسية المستقلة عن التجربة. وأنا أرى أن المعايير الأربعة المتعلقة بتحديد إمكان النظرية التفسيرية والتي ذكرتها سابقًا هي معايير استقرائية أساسية لا فرعية.

تعد مسألة تناول مبدأ الشهادة باعتباره معيارًا أساسيًا مقابل اعتباره معيارًا فرعيًا مبنيًا على السلوك العام للناس ومستمدًا من معيار استقرائي مختلف، مسألة خلاف فلسفي معقد. وقد رأينا في الفصل السابق أن استنتاجاتنا بشأن معتقدات الناس وغاياتهم هي استنتاجات مبنية على التفسير الأكثر بساطة لسلوكهم، والذي يشمل ما يصدر منهم من أصوات وكلمات. وسيكون مبدأ الشهادة مبررًا في حال أن التفسير الأبسط لكثير مما يصدره الناس من أصوات وكلمات هو امتلاكهم معتقدات صحيحة إلى حد كبير بشأن ما حولهم من أمور في بيئتهم، وبشأن ما تعنيه كلماتهم، وأعني بذلك ما يفهمه الآخرون مما يصدر منهم من أصوات وكلمات، كما أن لديهم في أغلب الأحيان رغبة في عدم إيصال معلومات خاطئة

إلى الآخرين. وبغضّ النظر عن وجود هذا التبرير من عدمه بالنسبة إلى مبدأ الشهادة[1]، فإن من الواضح أن أغلبية الناس تؤمن بهذا المبدأ من دون الحاجة إلى مثل هذا التبرير، إذ إن هذا المبدأ يعد معيارًا استقرائيًّا أساسيًّا لديهم.

وسواء أكان الأمر كذلك أم لم يكن، فقد توصلنا لاحقًا إلى وضع اشتراطات في هذا المبدأ بشأن من ينبغي أن نصدقهم، وماهية الأحوال والمسائل التي ينبغي أن نصدقهم بشأنها. وتأتي بعض هذه الاشتراطات عبر التجربة وما يتبع ذلك من تطبيق مبدأ التعميم على تلك التجربة. ومثال ذلك هو «س» و «ص» من الناس الذين يخبروننا بأمور نتتبعها بأنفسنا في ما بعد، ونجد أن ما أخبرنا به «س» يتوافق دائمًا مع ما نجده لاحقًا، في حين أن ما يخبرنا به «ص» لا يكون كذلك في أغلب الأحيان. ولأننا نميل إلى إعطاء احتمال مسبق عال لملاحظاتنا الشخصية، فإننا سنتوصل إلى استنتاج مفاده أن ما أخبرنا به «ص» في السابق لم يكن دائمًا صحيحًا، وبالتالي فإن ذلك يقتضي ـ عبر مبدأ التعميم ـ أن ما سيخبرنا به في المستقبل سيحتوي على مزيج من الحقائق والأكاذيب، وأن احتمال صحة ما يخبرنا به عن حدث معين ليست عالية على الإطلاق. وفي المقابل نجد أن احتمال صحة ما يخبرنا به «س» عال جدًّا. ويمكننا على نحو أكثر تعميمًا أن نكتشف من خلال هذه الطريقة أن هناك أنواعًا معينة من الناس (مثل الذين يخبرونك بما يتعارض مع مصلحتهم) أو الناس تحت ظروف معينة (مثل أن الشخص ليس تحت تأثير الكحول) الذين يمكن الاعتماد عليهم أكثر من غيرهم. ويمكننا، بالإضافة إلى ذلك، أن نتوصل إلى تطوير نظريات عن الحيثيات التي ينبغي أن تتوافر لدى من يأتوننا بمختلف الأقوال، ومن ثم الاعتقاد بأن تصديق تلك الأقوال مرهون بوجود تلك الحيثيات. فإن ادّعى شخص مثلًا صحة نظرية علمية معينة، فيمكننا أن نعتقد بإمكان صحة ادعائه هذا فقط، في حال حصوله على معلوماته بطريقة مباشرة أو غير مباشرة من عالم سبق له اختبار نظريته للتحقق من توافقها مع المعايير المذكورة في الصفحة 44. وبالتالي فإن وجود سبب يدعونا إلى الاعتقاد بأنه قد استقى معلوماته من مصدر كهذا، هو السبب الوحيد الذي يدعونا إلى تصديق زعمه بصحة تلك النظرية. أو إن ادّعى شخص مثلًا وقوع حدث معين في الماضي، فيمكننا أن نعتقد بإمكان صحة إدعائه هذا فقط، في حال حصوله على معلوماته عبر سلسلة من الكتّاب أو المتحدثين تقودنا في نهاية المطاف إلى شهود عيان لما حدث. وقد تكون الأسباب التي تدفعنا إلى تبني مثل هذه النظريات عن

(1) لقد ناقشت في كتاب epistemic justifcation,123-8 بأن مبررًا كهذا يمكن عرضه.

الحيثيات التي ينبغي أن تتوافر لدى من يأتوننا بالأقوال المختلفة بديهية (مثل المعتقدات الأساسية) أو مستمدة من مرجعية (مثل الكثير من المعلمين الذين يخبروننا بأن المعرفة تتأتى عبر هذا النوع من الخبرات). ولا تزال المرجعية باقية باعتبارها مصدرنا الأساس المعتاد لاعتقاداتنا بشأن استيفاء تلك الحيثيات التي في أي حالة معينة. فكيف يمكننا أن نعرف مثلًا أن شخصًا ما قد اختبر نظريات آنشتاين بالفعل، أو أن حروب قيصر الغاليّة لم تكن مؤلفة من قبل مثقف من القرن التاسع عشر؟ كتبنا ومعلمونا هم الذين يخبروننا بذلك. ويكون عادة أولئك الذين نتواصل معهم بصورة مباشرة هم مصدرنا بشأن ماهية المرجعيات في مجال معين. فكيف يمكن الطفل مثلًا أن يعرف أن أساتذة الفيزياء في الجامعات هم المؤهلون لتعليمه الفيزياء لا المنتمون إلى طائفة الساينتولوجي؟ إنه يعرف ذلك لأن كثيرين حوله قد أخبروه بهذا.

إن أغلبية ما نؤمن به مستمد من المرجعية. وإن تضاربت الأقوال بين المرجعيات المزعومة بحيث يتعارض ما تقوله مرجعية معينة مع ما تقوله مرجعية أخرى، فإن عدم وجود اعتقاد قوي لدينا بأن هناك مصداقية أكبر لدى مرجعية معينة مقارنة بالأخرى، سيؤدي إلى وقوع تلك المسألة في موقع الخلاف. ويمكن بحث أي مسألة سواء أكانت محل خلاف أم لا، ولكن عندما تكون المسألة متعلقة بأمور بعيدة كل البعد عن تجربتنا المعاصرة، فإن أي بحث حولها سيكون مبنيًّا على التسليم بأمور أخرى حصلنا عليها من المرجعية بدورها. فيمكننا مثلًا بكل تأكيد أن نبحث حول الزمن الذي دونت فيه حروب قيصر الغاليّة، ويمكننا أن نجد الكثير من الكتب التي يقال لنا إنها قد كُتبت في قرون مختلفة بين القرن الأول بعد الميلاد وحتى القرن التاسع عشر بعد الميلاد، والتي تبدي معرفة بالحرب الغاليّة. وإذا سلمنا - بناءً على مرجعيتنا - بالوقت الذي كُتبت فيه هذه الكتب، فيمكننا أن نستنتج بأن الحرب الغاليّة قد كتبت في زمن لا يتجاوز القرن الأول قبل الميلاد. ويمكننا في المقابل أن نبحث حول توقيت وضع هذه الكتب، ولكننا لن نتمكن من إنهاء هذه المسألة ما لم نسلم بأمور أخرى تفرضها علينا المرجعية.

ولن يكون بإمكانك أن تناقش أي مسألة موغلة في القدم أو في الفيزياء أو في علم الفلك ما لم تسلّم بالكثير من الأمور. وتتحدد ماهية الأمور التي تنظر إليها باعتبارها من المسلمات عبر الآراء السائدة في المحيط وهو ما يمكن أن ننظر إليه باعتباره مرجعية بدوره. وعلى الرغم من أننا لا ننكرالفرق بين بريطانيًّا في القرن الحادي عشر وبريطانيًّا في القرن

الحادي والعشرين من ناحية الانقياد للمرجعية العقائدية، إلا أن الفرق الحالي لا يكمن في انعدام وجود مجموعة من الفرضيات التي يعتقد بها بناءً على مرجعية معينة، والتي تُدَرَّس في المدارس الابتدائية باعتبارها حقائق ثابتة، إذ إن مثل هذه الفرضيات كانت ولا تزال في رأيي موجودة دائمًا. ولكن الفرق يكمن في ماهية هذه الفرضيات. فقد كانت كروية الأرض مثلًا محط خلاف في القرن الحادي عشر بعكس القيامة المادية للسيد المسيح، أما الآن فالعكس هو الصحيح.

وعندما نؤمن بمثل هذه الفرضيات مع عدم مقدرتنا على تذكّر الزمان والمكان اللذين تلقيناها فيهما فإنها تعد في هذه الحالة فرضيات أساسية من النوع الذي ذُكِر سابقًا. بينما إن كان إيماننا بها نابعًا من تذكرنا أن شخصًا بعينه قد أخبرنا بصحتها، فإن الفرضية الأساسية هنا تتمثل في إخبار ذلك الشخص لنا بذلك، وبحسب مبدأ الشهادة، فإن هذه الفرضية تجعل من تلك الفرضيات أمرًا ممكنًا.

التبرير الآني الداخلي

من المنطقي أن يختلف الناس في معتقداتهم بسبب تكوينهم لها بحسب ما لديهم من براهين مختلفة باختلاف فرضياتهم الأساسية واختلاف درجات الثقة التي يمنحونها لتلك المعتقدات. وينبع هذا الاختلاف أيضًا مما ينجم عن تلك البراهين من معتقدات غير أساسية، إذ إن ذلك مرهون باختلاف المعايير الاستقرائية لدى مختلف الناس. كذلك قد لا يطبقون معاييرهم الاستقرائية الخاصة التي يلتزمونها بصورة صحيحة. وبحسب النظرية الداخلية للتبرير، فإن المعتقد يعد مبررًا آنيًا - ما يجعل من المنطقي تبعًا لذلك أن يؤمن به المرء في الوقت المعني- فقط في حال كان مبنيًا على مجمل البرهان الذي يجعل منه أمرًا محتملًا. وإذا تجاوزت الكثير من المتغيرات الوسيطة، فيمكنني أن أعبر ذلك بطريقتين مختلفتين، إحداهما شخصية والأخرى موضوعية. يمكن البرهان أن يتشكل ببساطة - كما هو الحال في ما ذكرنا حتى الآن- باعتباره البرهان الاعتيادي للشخص وهو البرهان الذي يبنى على فرضياته الأساسية الفعلية، ويمكنه أن يتشكل باعتباره البرهان النموذجي للشخصن وهو البرهان الذي يبنى على فرضياته الأساسية التي ينبغي له تبنيها باعتبارها صائبة. ويقتضي ذلك أن الاحتمال الذي يمنح لمسألة ما يمكن أن يكون مبنيًا على المعايير الشخصية للشخص أو مبنيًا على المعايير «الصائبة».

ولا يمكن «س» من الناس والذي يعتقد بصحة الفرضية «ب»، أن يكون لديه ما أسميه معتقدًا مبررًا آنيًّا بصورة شخصية (معتقد منطقي)، إلا إن اعتقاده ذلك مبنيّ على مجمل برهانه الفعلي[1] ومكتسب للاحتمال بناءً على ذلك البرهان وبحسب معاييره الاستقرائية الخاصة. وبالتالي فإن أراد الشخص أن يتبنى معتقدًا، فلا بد له من أن يؤمن بأن ذلك المعتقد معتقد مبرر، ولكن الواقع قد يكون بخلاف ذلك أحيانًا، إذ إن فشل التبرير الشخصي عنه هو في حقيقة الأمر فشل للترابط الداخلي في منظومته الاعتقادية، وهو ما لا يدركه ذلك الشخص. ومثال ذلك أن عضو هيئة المحلفين قد يتبنى - تبعًا لما سمعه داخل المحكمة وخارجها- معتقدات راسخة مدعّمة بالبراهين التالية: 1) ضعف الأدلة ضد السجين، و2) دهاء الشرطة التي اتهمته؛ و3) سعة اطلاع الشرطة على الحقائق المفصلة مقارنة بعضو هيئة المحلفين؛ ولكن في المقابل 4) تلفيق الشرطة تهمًا للمشتبهين في كثير من الأحيان. وقد تقتضي المعايير الاستقرائية لعضو هيئة المحلفين أن النقاط (1) و(2) و(3) مجتمعة تجعل من أن السجين مذنب أمرًا محتملًا، بينما ينعكس الوضع حين تضاف النقطة (4) إلى تلك النقاط الثلاث. ومن المحتمل أن يتوصل ذلك العضو إلى الاعتقاد بأن السجين مذنب بسبب نسيانه علاقة اعتقاده بصحة النقطة (4) مع الاستنتاج الذي يتوصل إليه في آخر الأمر، ويعد اعتقاده في هذه الحالة غير منطقي بحسب المعنى المعتاد للمنطقية.

وقد تعدّ معتقدات الشخص مبررة من ناحية أنها مترابطة داخليًّا، ولكننا قد نشعر

---

(1) لقد اشتققت مصطلحات مثل الآني والشمولي، داخلي وخارجي، موضوعي وغير موضوعي من كتابي **Epistemic Justification** لتصنيف أنواع العقلانية أو المبرر. ولقد نقلت المصطلحات المستخدمة في الطبعة الأولى من كتاب **Faith and Reason** المتعلقة بالعقلانية 1 والعقلانية 2 إلخ. الأمر الذي يُعد أكثر ملاءمةً وبعيدًا عن إجراء كثير من التغييرات غير الضرورية في الطبعة الأولى. يمكن أن يُبنى معتقد ما على آخر إما بمعنى أن المرء يؤمن بأن معتقدًا ما جاء نتيجة لمعتقد أخير (ولذلك هو يؤمن به) أو بمعنى أنه جاء فعليًّا نتيجةً لهذا المعتقد الأخير. إن هناك بالتأكيد اعتباراً لنقص عقلانية المرء إن اختلط عليه الأمر ولم ترتبط أسباب إيمانه بالبراهين على الرغم من أن برهانه يجعل من المعتقد محتملًا ويكون نتيجة لإيمانه بالمعتقد، وهي المسألة التي ناقشتها في كتاب **Epistemic Justification**، الفصل الخامس. إن محور اهتمامي في هذا الكتاب يدور حول أهمية الإيمان المحتمل بمعتقدات صحيحة، وبما أن الإيمان يحمل ارتباطًا معينًا بدلائله، فإنه لا يعد على الأرجح إيمانًا صحيحًا في ما يتعلق بأنه نتج من اتجاه واحد بدلًا من الآخر. وبالتالي يتعين علي تجاهل هذه المسألة، وتفسير معتقد ما بصورة اعتباطية على أنه مبني على معتقد آخر، إذ إن المرء يؤمن بمعتقد ما نتيجة للأخير في حالة الاعتقاد العقلاني 1، وإذ إن المرء يؤمن إيمانًا صادقًا بأن هذا المعتقد جاء نتيجة للمعتقد الأخير في حالة الاعتقاد العقلاني 2 (على غرار الفوارق المماثلة في كتاب **Epistemic Justification** 157-8.

على الرغم من ذلك أن تبنّي الشخص مثل هذه المعتقدات ينم عن عدم تعامله مع الواقع بطريقة عقلانية مبررة موضوعيًا. وسأورد تعريفي للتبرير الداخلي الموضوعي أو للمنطقية كمحاولة مني لتحديد ماهية الأمور الإضافية التي نبحث عنها في معتقدات ذلك الشخص. فإن كان «س» من الناس يؤمن بصحة الفرضية «ب»، فلن يكون لديه ما أسميه بالمعتقد المبرر داخليًا بصورة موضوعية أو بالمعتقد المنطقي إلا إن كانت الفرضية «ب» في واقع الأمر مكتسبة لاحتمالها المنطقي عبر برهانه، وأن برهانه مؤلف من فرضيات أساسية يعد من الصائب بالنسبة إليه أن يتبناها بدرجة الثقة المعينة التي يشعر بها تجاه تلك الفرضيات، وأعني بالصواب هنا هو أن احتمال أن تلك الفرضيات في واقع الأمر متطابقة مع الاحتمال الذي يعتقد وجودها في تلك الفرضيات. ويعد هذا النوع من العقلانية مسألة مرتبطة بمدى التقيد بالمعايير الموضوعية التي يمكن أن يكون صاحب الاعتقاد غير مدركها أو حتى منكرًا وجودها.

وقد سعى مختلف الكتّاب إلى تحديد الكيفية التي تكون بها الفرضيات الأساسية جديرة بهذا الوصف وأعني بذلك الكيفية التي يحتمل منطقيًا أن يكون سير الأمور بحسبها في واقع الأمر مماثلًا لسير الأمور الذي نميل إلى الاعتقاد به. وتعد مثل هذه الفرضيات جديرة بوصفها بالأساسية حين تكون صوابية تبنينا لها قائمة بدءًا بعملية تكوين الاعتقاد، وقد تحدث ألفين بلانتينغا عما أسماه بـ«المنهج التأسيسي الكلاسيكي»[1]، وهو مزيج من الآراء التي صيغت في العصور القديمة والوسطى والمرحلة المبكرة من عصر الحداثة (مثل آراء ديكارت ولوك وليبينز ومن شابههم) والتي تتناول نقاط البدء الملائمة التي يمكن الانطلاق منها في عملية تكوين المعتقد. وبحسب هذ المنهج فإن الفرضية «ب» تعد جديرة بوصفها بالأساسية بالنسبة إلى «س» من الناس حين تكون تلك الفرضية ذاتية البرهنة أو راسخة على نحو يستحيل معه تغييرها أو بديهية بالنسبة إليه. فالمعتقدات ذاتية البرهنة هي تلك الفرضيات اللازمة التي لا يمكن أن نفهمها من دون أن نعتقد بصحتها على نحو تلقائي

(1) انظر كتابه **Reason and Belief in God**، مراجعة: أ. بلانتينغا ون. والتيرستورف. وكتاب **Faith and Rationality** (الإيمان والعقلانية)، مطبعة جامعة نوتردام، 1983، 58-62. سوف أفترض في هذا الكتاب بأن مصطلح بلانتينغا properly basic (الأساسيات الصحيحة) يحمل معنى مصطلحيًا نفسه المفضل rightly basic (الأساسية الجديرة بهذا الوصف). كذلك تجاوزت اختلافات دقيقة معينة قمت بتحليلها في كتاب **Epistemic Justification** 18، 145. يفترض بلانتينغا أن نقاط البدء تتمثل فقط في المعتقدات بحد ذاتها وأن ذلك لا يشمل «الميل» نحو الاعتقاد.

(مثل الفرضية التي تقول بأن 2+2=4)، أما الفرضيات الراسخة فهي الفرضيات التي لا يمكن أن نخطئ في تقدير مدى صحتها من عدمه (مثل فرضية إدراكي وجود صورة خضراء في مجال رؤيتي). و الفرضيات البديهية هي تلك التي تنجم عمّا نتوصل إليه باستخدام حواسنا العادية (مثل فرضية إدراكنا وجود طاولة عندنا).

يزعم مؤيدو المنهج التأسيسي الكلاسيكي أن الفرضيات الوحيدة التي يعد الإيمان بها منطقيًّا هي الفرضيات الأساسية التي تعدّ جديرة بهذا الوصف (بحسب ما ذكرنا أعلاه) أو الفرضيات المدعومة بفرضيات أساسية والتي تكتسب احتمالها من تلك الفرضيات. ويرى بلانتينغا ـ وهو محق في رأيي بالتأكيد ـ أن فهم مؤيدي المنهج التأسيسي الكلاسيكي لماهية الفرضيات الأساسية الجديرة بهذا الوصف ضيق جدًّا، وإن الكثير من فرضيات الناس الأساسية التي ذكرتها في الفصل الأول تشكل معتقدات أساسية جديرة بهذا الوصف. ومثال ذلك هو الفرضيات الناجمة عن ذكريات واضحة. كذلك يرى بلانتينغا أن المنهج التأسيسي الكلاسيكي ليس منطقيًّا بحسب معايير المنهج ذاتها، إذ إن حصر المنهج للفرضيات الأساسية الجديرة بهذا الوصف في الفرضيات الواردة في الفقرة السابقة لا يتوافق مع المعايير عينها الواردة في المنهج حول ما يصح أن نطلق عليه وصف الأساسية. كذلك إن هذا الحصر لم يكتسب احتماله من أي فرضيات سابقة متوافقة مع تلك المعايير. وبالتالي فنحن بحاجة إلى إيجاد مبادئ مختلفة في تعريف ما يمكن أن يطلق عليه وصف الأساسية.

إنني أرى أن تناول كل فرضية أساسية باعتبارها جديرة بهذا الوصف هو معيار استقرائي أساسي، وهو ما أسميه بمبدأ «التصديق الفوري من دون برهان». وينطبق هذا المبدأ على جميع الفرضيات التي ينظر إليها باعتبارها حصيلة للتجربة، وأعني بذلك تلك الفرضيات التي نتوصل إليها عبر ما ندركه أو نمر به. وعندما أطلق وصف الأساسية على الفرضية، فإنني أعني بذلك أن صحتها محتملة ـ بحسب معايير سليمة وفي غياب أي سبب مؤيد أو ناف لصحتها ـ لمجرد ميل الشخص إلى تصديقها على نحو متناسب مع درجة الثقة التي تنظر بها إليها. فإن بدا لك مثلًا أن الساعة تشير إلى الخامسة وعشر دقائق، أو أنك ذهبت إلى لندن البارحة أو أنك قد رأيت شبحًا أو طبقًا طائرًا، فإنك ملزم تصديق ذلك ما لم يوجد سبب يدعوك إلى خلاف ذلك. وبالمثل إن أخبرك شخص ما أن الأرض كروية أو أن ديفيد غير موجود في المنزل فإنك ملزم تصديق ما يقوله. وقد ينبع السبب المخالف الذي يمنع فرضيتك الأساسية من الوصول إلى مستوى الاعتقاد من فرضيات أخرى (كما

في مثال طائر السنونو المذكور في الصفحه 18)، فقد يخبرك أشخاص آخرون مثلًا بأنك كنت في أكسفورد طوال يوم أمس، أو بأن لديك نظرية مدعمه جيدًا بالمعايير المذكورة في الصفحة 44 بأن لا وجود للأشباح، أو قد تنقل إليك مرجعية ما حقيقة عدم وجود الأشباح، ولكن هذه البراهين ومثيلاتها لا تؤثر في الاحتمال الأولي للفرضية الأساسية. ولا شك هنا في صحة مبدأ التصديق الفوري، إذ إن إنكارنا له ـ من دون أي اشتراطات مسبقة ـ يعني إنكارنا لمفهوم أن إدراكنا الظاهري لأمر ما سبب كاف ـ في غياب أي برهان ناف ـ لاعتقادنا بأننا ندرك حقيقته، وسيؤدي ذلك إلى جعل جميع معتقداتنا عن العالم الخارجي غير مبررة تمامًا. ويعدّ مبدأ التصديق الفوري[1] نتيجة حتمية لافتراضنا الذي لا شك في صحته، والذي يقتضي احتمال صحة معظم معتقداتنا الاعتيادية الناجمة عن التجربة المتعلقة بوجود الأشياء مثل الطاولة والكرسي وغيرنا من الناس.

ولا يؤثر مبدأ التصديق الفوري في مسألة أن المعتقدات الأساسية التي تنشأ عن المنطق ـ وأعني بها تلك المتعلقة بما نراه صوابًا أو خطأ بحسب أسباب مسبقة لدينا ـ جديرة بهذا الوصف أم لا، إذ إن لهذه المعتقدات درجة من الاحتمال المنطقي المسبق الذي يتأتى لها من خلال اعتبارات مسبقة. فللحقائق اللازمة ـ مثل أن 2+2=4 أو حقيقة عدم وجود عدد أولي أكبر ـ على وجه التحديد ـ احتمال مسبق متمثل في الرقم المطلق 1. وللمغالطات اللازمة ـ مثل أن 2=2=5 ـ احتمال مسبق متمثل في الرقم العدمي صفر. وبين هاتين القيمتين توجد الكثير من الاحتمالات المتوسطة التي تبنى على أسباب مسبقة. ومثال ذلك هو وجود خمسة أشخاص فقط على جزيرة نائية وحتمية أن أحدهم قد ارتكب جريمة قتل مع عدم معرفتنا أي شيء عن شخصياتهم أو قدراتهم، ما يجعل الاحتمال المسبق لارتكاب أي منهم للجريمة 0.2.

وبالتالي يمكن المعتقد ألا يكون مبررًا من ناحية موضوعية داخلية، ما يجعله غير عقلاني، وذلك عندما يكون مبنيًّا على معتقدات أساسية تُنسب إليها قيم خاطئة من الاحتمال

(1) إلا أن هناك اعتبارات مسبقة ثانوية تعد تخطئة المخرجات المزعومة للتجربة ملائمة بحسبها. وأحد الاعتبارات الواضحة هو أنه كلما ازدادت تفاصيل التجربة، قل احتمال صحتها. لذلك، إن كنت تميل إلى الإيمان بناء على تجربة أنك قد رأيت بالضبط خمسة أسود، فيجب ألا تنسب إلى هذا الإيمان احتمالًا أكبر من الإيمان القائم على التجربة عينها المتمثلة في رؤية أكثر من ثلاثة أسود. ولنقاش كامل عن المبادئ التي يشملها تحديد احتمالات الفرضيات الأساسية، انظر كتاب **Epistemic Justification**, 144- 51

المسبق. كذلك يمكن المعتقد ألا يكون مبررًا من الناحية عينها بسبب استخدام الشخص معايير استقرائية خاطئة مثل تلك التي يستخدمها المقامر أو المنتمون إلى قومية الأزاندي كما ذكرنا سابقًا.

وقد قلت سابقًا إننا نتفق بصورة كبيرة في آرائنا حول ماهية معايير الاستدلال الاستقرائية الصحيحة. كذلك إن معظمنا يتفق بالتأكيد - في الأوقات التي نبتعد فيها عن الفلسفة- على وجود معايير استقرائية صحيحة. وإن كنا نظن أن من يستخدمون معايير مختلفة عن تلك التي نستخدمها يتمتعون بالدرجة عينها من العقلانية والتبرير، فإن منطقية هذا الظن لا تختلف عن منطقية قولنا بأن محاولة الانتقال من الطبقة العلوية إلى الطابق السفلية عن طريق القفز من النافذة تتساوى في العقلانية مع محاولة ذلك عبر استخدام درجات السلم، إذ إن من المحتمل دائمًا أن توجد نظريات مثبتة تتنبأ بذلك كله على نحو دقيق وتتنبأ أيضًا بأن الجاذبية ستكون أضعف بكثير من الآن فصاعدًا، ما يسمح لنا بالانزلاق الناعم نحو الأرض، وبأن المجال الكهرومغناطيسي سيضعف بدوره، ما يضعف الروابط بين الذرات وبالتالي بين هياكل مثل درجات السلم[1]. ولكن بما أن علينا أن نحكم على مثل هذه الآراء بأنها ليست مساوية لآرائنا من ناحية العقلانية (وإلا فإن ذلك يقتضي منطقيًّا أن نعمل وفقها)، فإننا ينبغي أن نحكم بصحة معاييرنا. وسأفترض من الآن فصاعدًا أن هذه المعايير متمثلة في تلك المعايير الأربعة التي أوردتها سابقًا في الصفحة 44، والتي تحدد احتمال نظرية ما، بالإضافة إلى مبدأ الشهادة الذي يمكن أن يكون قائمًا بذاته أو مستمدًّا بدوره من البرهان عبر تلك المعايير الأربعة.

ينبغي على الشخص أن يؤمن بأن معتقداته الخاصة ليست مبررة من ناحية شخصية فقط، بل من ناحية موضوعية أيضًا، وأنها عقلانية تبعًا لذلك، إذ ينبغي أن يؤمن بصحة الاحتمال المسبق الذي ينسبه إلى فرضياته الأساسية. ولن يكون بإمكانه أن يؤمن بأن البرهان المتوافر لديه يكسب معتقداته احتمالًا ما لم يؤمن بصحة معاييره الاستقرائية. وعلى الرغم من ذلك فقد لا تكون معتقداته مبررة من ناحية موضوعية في واقع الأمر، وقد يكون هو حكمنا كأشخاص محايدين.

(1) تطرقت إلى هذه النقطة في كتاب 102 ـ 83 **Epistemic Justification,**.

التبرير الآني الخارجي

تعد نظريتا التبرير اللتان طرحتا حتى الآن نظريتين داخليتين، إذ إن تبرير المعتقد فيهما يعد مسألة متعلقة بالاحتمال الاستقرائي الذي يكتسبه المعتقَد بناءً على الفرضيات الأساسية للشخص، وذلك عبر معايير مفهوم الاحتمال الأساس المعتبر لدى الشخص، أو عبر معايير مفهوم الأسبقية السليم لديه. وبحسب الصيغة الموثوقية الاعتيادية، فإن ما يهمنا في نظرية التبرير الآني الخارجية الصرفة هو أن آلية تكوين المعتقدات موثوقة، وأعني بذلك أنها آلية تنتج معتقدات صحيحة في غالب الأحيان. فإن بدا لي مثلًا أن الساعة تشير إلى الخامسة وعشر دقائق، فإن اعتقادي هذا لن يكون مبررًا إلا إن كانت هذه الطريقة أو الآلية الرمزية ـ إن أردنا استخدام مصطلح فلسفي ـ لاكتساب المعتقد في هذه الحال موثوقة. ويمكن التعبير عن مفهوم «غالب الأحيان» الوارد أعلاه عن طريق الاحتمال الإحصائي (أنظر الصفحة 15) وذلك عبر أن الاحتمال الاحصائي لصحة معتقد رمزي ناجم عن آلية معينة، متناسب مع مقدار صحة المعتقدات الناجمة عن تلك الآلية بصورة عامة. فإن كان الاحتمال الإحصائي أعلى من النصف (أي من القيمة المحايدة)، فإن ذلك المعتقد الرمزي يعد مبررًا. ويزداد مدى تبرير المعتقد بازدياد احتماله الإحصائي.

تعدّ مسألة الشمولية واحدة من الإشكاليات الكبيرة المتعلقة بمفهوم الموثوقية، وهي مسألة انتماء أي آلية رمزية لتكوين المعتقدات إلى عدد لا محدود من الأنساق المختلفة، وذلك يقتضي اختلاف الاحتمال الإحصائي للمعتقدات الذي يتكون عبر تلك الآليات. وينشأ ذلك من أن أي آلية رمزية لتكوين المعتقد متضمنة الكثير من العوامل المسببة المختلفة، ما يعني انتماءها إلى عدد كبير جدًّا من الأنساق المختلفة التي تتحدد بحسب التراكبات المختلفة لتلك العوامل المسببة. فقد يكون لدي اعتقاد مثلًا بأنني كنت في اليونان في العام 1982م، وقد تكون هذا الاعتقاد بناءً على ذكرى جلية، ولنقل أن نسبة موثوقية الذكرى الجلية لدى جميع الناس هي ٪70، وبالتالي فلا بد لمن يؤمن بالموثوقية أن يقول بأن اعتقادي هذا مبرر بنسبة ٪70. ولكنني لست مثل الآخرين، إذ إن لدي جميع أنواع السمات الخاصة التي تؤثر في مدى صحة ذكرياتي المختلفة، فأنا مثلًا أستاذ مسنّ وقد تكون ذكريات الأساتذة المسنين أقل دقة من ذكريات غالب من سواهم من الناس، كما أن هذه الذكرى متعلقة بحدث وقع قبل 23 سنة، ما قد يوجب علينا قياس مدى أن اعتقادي مبرر استنادًا إلى نسبة صحة معتقدات الأساتذة المسنين والمتعلقة بأحداث وقعت قبل 23 سنة،

ما قد يخفض نسبة احتمال أن اعتقادي هذا مبرر إلى ٪55. وربما أكون أيضًا قد تعاطيت عقار «LSD»(*)، وقد تكون نسبة المعتقدات الصحيحة الناجمة عن ذكريات جلية لدى من يتعاطون هذا العقار ـ بحسب ما تم تقديره حتى الآن ـ منخفضة إلى ٪30 على سبيل المثال. وبمجرد انخفاض الاحتمال الإحصائي للمعتقد إلى مادون الـ٪50، فإن المعتقد المعني لا يعد مبررًا بعدها. ويمكننا على هذا المنوال أن نأخذ بعين الاعتبار مزيدًا ومزيدًا من العوامل المسببة حتى نتمكن من تقييد آلية تكوين المعتقد على نحو ضيق بحيث لا يمكن أن ينجم عنها فعليًا سوى المعتقد المعني. وإذا قسنا بعدها مدى أن ذلك المعتقد مبرر استنادًا إلى نسبة المعتقدات الصحيحة التي تتكون عبر تلك الآلية، فإن القيمة ستكون مطلقة في حال أن ذلك المعتقد صحيح، وعدمية في حال أن ذلك المعتقد خاطئ. ونحن بذلك نختزل تبرير النظرية في أنها صحيحة. ويكمن الخيار البديل لذلك في قياس مدى التبرير استنادًا إلى نسبة المعتقدات الصحيحة التي يمكن إنتاجها عبر هذه الآلية في حال تكرارنا الظروف ذاتها مرة تلو أخرى. ولكن النسب ستظل منحصرة بين أنها مطلقة أو عدمية في الحالات الحتمية أو الجبرية، وقريبة من ذلك في كثير من غيرها من الحالات. ولا بد لنا بديهيًا من إحالة الآلية إلى نسق أقل تقييدًا، إلا أن لا طريقة مضبوطة يمكننا بها أن نفاضل بين أي من هذه الأنساق، ونفاضل تبعًا لذلك بين أنواع التبرير المختلفة التي يجدر أن تكون لدينا.

إنني أتناول هذه الإشكالية باعتبارها إشكالية مستعصية متأصلة في نظرية الموثوقية الصرفة. صحيح أن أي مؤمن لا يملك إلا كمًا محدودًا من المعطيات المذكورة أعلاه، وأن بإمكاننا تقييم موثوقية معتقده بناءً على تلك المعطيات المحدودة المتاحة له، ولكننا إن أردنا أن نقيم مدى أن معتقده مبرر بناءً على برهانه بشأن الموثوقية النسبية لأنساق تكوين المعتقد التي ينجم عنها معتقدات مبررة داخليًا ـ بصورة شخصية أو موضوعية ـ، وإن كان التبرير معتمدًا بصورة حصرية على برهان ذلك الشخص، فليس هناك سبب يدعونا إلى حصر البرهان الذي تقيم به احتمال معتقد معين في البرهان المتعلق بمدى موثوقية آلية تكوين ذلك المعتقد. وإذا عدنا إلى المثال السابق، فقد يخبرني شخص مثلًا بأنه قد رآني في اليونان في العام 1982م، ما يشكل أيضًا برهانًا متعلقًا بذلك المعتقد، وسيأتي البرهان المتعلق بموثوقية آليات تكوين المعتقد ـ كغيره من البراهين ـ في نهاية المطاف على شكل

(*) أحد عقاقير الهلوسة.

فرضيات أساسية. ولكننا إذا لم نسلم باختزال الموثوقية في نزعة داخلية بهذه الطريقة، فلن يكون هناك طريق ممنهج لحل إشكالية الشمولية في نظري.

سأطلق مصطلح «النظرية العقلانية» على أي نظرية خارجية للتبرير الآني، ومصطلح «المعتقد العقلاني»[1] على أي معتقد مبرر بحسب معايير أفضل نظرية من هذا النوع إن وجدت. ولا تعد كل نظرية خارجية صرفه مجرد نظرية موثوقية محضة، ومثال ذلك هو نظرية «الضمانة» لألفين بلانتينغا، والتي تستحق منا اهتمامًا خاصًا في ظل التأثير الكبيرالناجم عن تطبيقه هذه النظرية على عقلانية المعتقد الديني[2]. وتتعارض نظريته الخارجية هذه مع نظرية «العقلانية» التي تبدو لي كنظرية داخلية بشكل أساسي والتي ضمَّنها بلانتينغا في مقاله الوارد في كتاب «الإيمان والعقلانية» الذي شارك في كتابته. وعلى الرغم من أن نظرية «الضمانة» لبلانتينغا مشتملة على عنصر الموثوقية، إلا أنها تتمحور حول مفهوم مختلف تمامًا، إذ إنها تعرّف الضمانة باعتبارها الخاصية التي يحوِّل توافر المقدار الكافي منها الاعتقاد إلى معرفة. وعلى الرغم من اعتياد الناس سابقًا النظر إلى المعرفة باعتبارها معتقدات صحيحة راسخة ومبررة بصورة محكمة، إلا أن أغلبية المؤلفين ترى الآن أن «معرفة» شخص ما لمسألة معينة تتطلب أمورًا مختلفة ومتجاوزة لمجرد اعتقاده الراسخ والمبرر بصورة محكمة. وعلى الرغم مما سبق ذكره، فمن الواضح أن مفهومي التبرير والضمانة متشابهان للغاية. ومن الطبيعي أن تعد نظرية بلانتينغا نظرية تبرير خارجي لأن بلانتينغا يرى أن قلق الناس بشأن أن المعتقد المسيحي عقلاني يعبر عن قلقهم بشأن وجود ضمانة كافية لهذا المعتقد بحسب فهمه.

(1) أعتذر إلى القراءعلى تقديم مفهوم العقلانية 6 قبل مناقشة العقلانية 3 والعقلانية 4 والعقلانية 5. والسبب في ذلك، هو ضرورة الأخذ بعين الاعتبار النظريات الخارجية للتبرير أو العقلانية، هو أنه كان يترتب علي أن أقدم نوعين جديدين من العقلانية أبعد من تلك التي ناقشتها في الطبعة الأولى من الكتاب. ولتجنب وقوع أي لبس، نقلت مفاهيم العقلانية نفسها إلى العقلانية 1 وصولًا إلى العقلانية 5 كما هي عليه في الطبعة الأولى، وأطلقت على النوعين الجديدين العقلانية 6 والعقلانية 7، إلا أنني اضطررت إلى الحديث عن العقلانية 6 في هذه المرحلة.

(2) للاطلاع على اعتراض بلانتينغا على جميع النظريات المنافسة للمبرر، انظر كتابه**Warrant: The Current Debate** (المبرر: **الجدل الحاضر**)، مطبعة جامعة أكسفورد، 1993. وللاطلاع على شرحه ودفاعه عن نظريته التبريرية، انظر كتابه **Warrant and Proper Function** (**الضمانة والتوظيف الملائم**) مطبعة جامعة أكسفورد، 1993. وللاطلاع على تطبيق هذه النظرية على مبرر المعتقد الديني، انظر كتابه **Warranted Christian Belief** (**الإيمان المسيحي المبرر**)، مطبعة جامعة أكسفورد، 2000.

ويرى بلانتينغا أن ضمانة المعتقدات لا تتأتى مبدئيًّا -عند عدم وجود مفندات لها كما سنرى لاحقًا- إلا في حال: 1) كانت ناجمة عن ملكات معرفية تعمل بصورة ملائمة. 2) كان نشوؤها في بيئة معرفية مماثلة بصورة كافية للبيئة التي صممت من أجلها تلك الملكات. 3) كان نشوؤها وفقًا لخطة تصميم تهدف إلى تكوين معتقدات صحيحة. 4) وجود احتمال إحصائي عال لصحة مثل هذه المعتقدات[1]. وبالتالي، فإن ضمانة اعتقادي بوجود طاولة أمامي ستتوافر في حال كان هذا الاعتقاد ناجمًا عن ملكاتي المعرفية التي تعمل بصورة ملائمة بحسب الطريقة التي ينبغي أن تعمل بها وفقًا لخطة تصميمها. وبحسب اعتقاد بلانتينغا، فكما أن هناك احتمالًا لعمل قلوبنا وأكبادنا بصورة ملائمة، واحتمال حدوث عكس ذلك، فإن هناك احتمالًا لعمل ملكاتنا المعرفية بصورة ملائمة واحتمال حدوث عكس ذلك. ويعتقد بلانتينغا أيضًا أنه إن كان الرب هو الذي خلقنا، فإن عمل ملكاتنا المعرفية سيعدّ ملائمًا في حال أنه موافق للطريقة التي صمم الرب هذه الملكات لتعمل بها. وإن كان التطور الذي لم يتسبب الرب بوجوده (وهو ما يعده بلانتينغا الفرضية البديلة الأساسية لفرضية خلق الرب لنا) هو الذي أوجدنا، فإن عمل ملكاتنا الفكرية سيعدّ ملائمًا في حال أنه ملائم للطريقة التي صمم التطور هذه الملكات لتعمل بها على نحو ما.

إننا مصمَّمون - عبر الرب أو التطور- لنعمل في بيئة معينة فقط (مثل وجودنا في بيئة ذات نمط حياتي معين، أو في مجتمع ذي صفات معينة مثل قول الناس للحقيقة في أغلب الأحيان). ومن المنطقي أن نقول بأنه سواء أكان الرب هو الذي خلقنا أم كان التطور هو الذي أوجدنا، فإن أغلبية ملكاتنا المعرفية قد أُريدَ لها أن تعمل بطريقة ينجم عنها معتقدات صحيحة. فعندما ننظر مثلًا إلى طاولة، فإننا نكتسب الاعتقاد بوجود طاولة أمامنا، وذلك في البيئة الاعتيادية للعالم من حولنا. وعلى الرغم من ذلك فإن بعض ملكاتنا المعرفية قد صمم بحيث تنجم عنه معتقدات ذات صفات تختلف عن الصحة أو تزيد عليها، مثل المعتقدات المتعلقة بالسلوى أو الإلهام، في حين أن الضمانة لا تنشأ إلا حين تكون الملكة المعرفية التي تتعلق بها مصممة لتكوين معتقدات صحيحة. ولكن احتمال سوء التصميم لدى بعض المصممين يدفعنا إلى الاكتفاء بأن الملكة المعرفية منتجة لمعتقدات صحيحة في أغلب الأحيان وليس كلها من أجل منح الضمانة لمعتقد معين ناجم عن تلك الملكة. وإذا افترضنا أن اعتقادي السابق بوجود طاولة أمامي ناجم

(1) كتاب **Warrant and Proper Function** (الضمانة والتوظيف الملائم)، 194.

عن ملكة حسية مصممة لإيجاد معتقدات صحيحة على أرض الواقع، وأن هذا النوع من الآليات الحسية ينتج معتقدات صحيحة على أرض الواقع في أغلب الأحيان، فإن ذلك يعني - بحسب نظرية بلانتينغا الأخيرة- وجود ضمانة لمعتقدي هذا. يمكن أن تكون هناك درجات مختلفة من الضمانة للمعتقد، وتتحدد درجة الضمان الملائمة له بناءً على ما يحدده تصميمه. فإذا كانت الآلية التي ينجم عنها ذلك الإيمان مثلًا مصممة فقط لتكوين معتقدات صحيحة بنسبة 60 ٪، فستكون لدى ذلك المعتقد درجة متوسطة من الضمان. ولكن إن كان لديه ضمان كافٍ وكان معتقدًا صحيحًا في واقع الامر، فإنه يرتقي في هذه الحالة إلى مستوى المعرفة، مثل معرفتي بوجود طاولة أمامي.

يتعلق المطلب الرابع من مطالب بلانتينغا لضمانة المعتقد بالموثوقية طبعًا، ولكنه ليس متصلًا بصورة مباشرة بإشكالية الموثوقية المعتادة في كيفية تحديد نوعية الملكة الفكرية، إذ إن نوعيتها متعلقة بمفهوم «أن خطة التصميم تهدف إلى إنشاء معتقدات صحيحة» وأعني بذلك أن يكون هو النوع الذي أراد الخالق لمعتقداتنا أن تتكون عبره. وما دامت هناك غايات للخالق - وهذا هو الواقع- فإن النوع سيكون محددًا بصورة فريدة، وبالتالي، فإن هناك معنى واضحًا للمطلب الأول من مطالب بلانتينغا بافتراض فهمه لماهية «العمل الملائم». ويسري الأمر عينه بالنسبة إلى المطلبين الثاني والثالث إذا سلمنا بأن الرب يصمم بعض الملكات المعرفية التي تهدف إلى تكوين معتقدات صحيحة. إن نوع الملكة المعرفية محدد بصورة فريدة عبر خطة الرب المتعلقة بكيفية حصولنا على معتقدات صحيحة من مختلف الأنواع. ولكن إذا لم يكن الرب - أو أي عنصر إرادي آخر- متسببًا بوجودنا (يسعى بلانتينغا إلى إيجاد مفهوم معين للضمانة بحيث لا تفترض ذلك مسبقًا)، فإن ذلك يعني وجود إشكالية كبيرة في فهم المطلب الأول. إذ إن التطور (أو أي سبب جامد آخر) لا يعد عنصرًا إراديًا (بغضّ النظر عن الحديث الطائش لبعض علماء الأحياء عن امتلاك أعضائنا خططًا مصممة). وأنا أرى أن التصور الوحيد الذي يمكن به اعتبار التطور إراديًا بشأن أمر ما هو وقوع ذلك الأمر عبر عملية التطور. وبالتالي فإن عمل الملكات المعرفية سيعدّ ملائمًا في حال أنه مطابق للطريقة التي أنشأ التطور تلك الملكات لتعمل بها، كما أن خطة تصميم تلك الملكات ستعد معنية بتكوين معتقدات صحيحة فقط في حال تكوينها لتلك المعتقدات في تلك البيئة. كذلك إن أي بيئة أخرى ستعد «مماثلة بصورة كافية» للبيئة التي صُممت القوى للعمل فيها في حال تكوين تلك الملكات للقدر ذاته من

المعتقدات الصحيحة في البيئة الأخرى. وبالتالي فإن المنظومة بمجملها ستكون مختزلة في المطلب الرابع وهو مطلب متعلق بالموثوقية المجردة. وإن كان التطور هو الذي أوجدنا، وكانت الملكات المعرفية التي أوجدها منتجة لمعتقدات صحيحة في أغلب الأحيان، فإن هذه المعتقدات تعد مضمونة. ولكن بما أن النسق الذي تقيم موثوقية الآلية الرمزية على أساسه لا يمكن تحديده الآن عبر غايات الخالق، فإن ذلك يعيدنا إلى إشكالية الشمولية المتعلقة بكيفية تحديد ذلك النسق، وإذا كان تحديدها يتم عبر البرهان المتوافر لدينا بشأن ماهية الأنساق ذات الموثوقية، فإن ذلك يجعل من نظرية «العمل الملائم» نظرية داخلية، ولن يكون هناك أي سبب منهجي يمنعنا بعد الآن من أن نأخذ بعين الاعتبار جميع أنواع البراهين الأخرى بخلاف البرهان المتعلق بموثوقية الأنساق المكونة للمعتقدات، ومعرفة مدى احتمال معتقداتنا بناءً على مجمل ما لدينا من برهان بحسب معاييرنا الداخلية. وحتى إن كان هناك تصور واضح بحسب نظرية بلانتينغا لوجود ضمانة لمعتقدات من يؤمن بوجود الرب، فإن غايات الرب المتعلقة بالكيفية التي ينبغي أن نكتسب بها معتقداتنا ليست أمورًا يمكن الكثيرين منا أن يتوصلوا إليها، وسنرى لاحقًا أن ذلك يقودنا إلى إشكالية كبيرة أخرى متعلقة بنظرية بلانتينغا.

ومن المثير للاهتمام أن نظرية بلانتينغا ومعظم نظريات الموثوقية أيضًا ليست نظريات خارجية صرفة، إذ إنها تعد نظريات خارجية في ما يتعلق بالتبرير المبدئي فقط، وذلك لأن كثيرًا منها يتأتى في صيغة لا يكون المعتقد «ب» مبررًا إلا إن كان ناجمًا عن آلية ذات موثوقية أو كان مستوفيًا معيارًا خارجيًّا آخر، وذلك شريطة ألا يكون لدى من يؤمن به أي مفنّد له، ويكون عادة المفند هنا عبارة عن برهان متاح يقتضي استحالة المعتقد منطقيًّا. وبالتالي فإن من الصعب بمكان أن تكون هناك نظرية خارجية صرفة.

تعد جميع نظريات التبرير الآنية التي أوردتها نظريات متعلقة بالتبرير المعرفي، وذلك من ناحية أن تبرير المعتقد فيها مسألة متعلقة بنشوئه بطريقة تجعل من صحته أمرًا محتملًا على نحو ما. وبما أن من الجيد أن يكون لدينا معتقد صحيح، فإن من الجيد أن يكون لدينا معتقد مبرّر آنيًّا بحسب أغلبية الطرائق التي أوردتها. ومن الجيد أن يكون لدى المرء معتقد مبرر من ناحية موضوعية (وأعني بذلك أنه معتقد منطقي بحسب التعريف الوارد في الهامش الرقم 2) وذلك لأن هناك احتمالًا لصحة مثل هذا المعتقد بحسب المعايير الاستقرائية الصحيحة. وتتعلق مسالة أفضلية أن معتقد المرء مبرَّر من ناحية شخصية (وأعني بذلك

أنه معتقد منطقي بحسب التعريف الوارد في الهامش الرقم 1) بمدى تطابق معايير الشخص الاستقرائية مع المعايير الصحيحة. فإن كانت معاييره خاطئة بشكل كبير، فإن ذلك يعني عادة أن وجود التبرير الشخصي ليس أمرًا مستحسنًا، إذ إن المرء سيحكم بوجود احتمال للمعتقدات، في حين أن ذلك مستحيل بحسب معايير الاحتمال الصحيح. ومن الجيد أيضًا أن تكون لدى المرء معتقدات مبررة وفق أي مفهوم للموثوقية (ويشمل ذلك المفهوم الأفضل ـ أيًا يكن ـ والذي ينجم عنه معتقد عقلاني 6) وذلك لأن المعتقد الذي يتكون عبر آلية تنجم عنها معتقدات صحيحة في غالب الأحيان يمكن أن يكون صحيحًا بدوره، إذ إن تكونه عبر هذه الآلية ـ والتي يمكن ألا تكون متاحة لنا ـ يعدّ برهانًا على امتلاكه احتمال تفوق النصف وذلك يعني أنه تفوق القيمة المحايدة (أنظر الصفحة 15). ولكن أي معتقد كهذا يمكن أيضًا أن يكون ناجمًا عن آلية تكون معتقدات زائفة في غالب الأحيان، وبالتالي فنحن بحاجة إلى طريقة ممنهجة ما لنختار النسق الذي تنسب إليه الآلية الرمزية لتكوين المعتقدات قبل أن تكون لدينا نظرية مرضية من هذا النوع.

أهمية المعرفة

أشرت سابقًا إلى الرأي الذي يقول بأن ما نحتاج إلى اكتسابه واستخدامه ونشره ليس «معتقدات صحيحة» بقدر ما هو «معرفة». بما أننا قد تطرقنا إلى مفهوم المعتقد المبرر آنيًا، فإننا مؤهلون الآن ـ قبل المضي قدمًا في النقاش الأساس ـ للتطرق إلى هذا الرأي. وإذا تساءلنا عن ماهية المعرفة، فإنها ستتضمن حتمًا معتقدًا صحيحًا، وأنا أرى أيضًا أن ارتقاء المعتقد إلى مستوى المعرفة يستلزم أن يكون المعتقد راسخًا أيضًا. ومثال ذلك هو أنك «تعرف» أن قيصر قد غزا بريطانيا في العام 55 قبل الميلاد إذا كنت تعتقد حدوث ذلك بصورة راسخة وكان ما تعتقده قد وقع فعلًا. ولكن «المعرفة» تتطلب أمرًا مهمًا آخر بالإضافة إلى رسوخ المعتقد وصحته، وهناك نظريات فلسفية مختلفة بشأن ماهية هذا الأمر، وأنا سأوافق بلانتينغا في تسمية هذا الأمر بـ«ضمانة»[1]. وتختلف النظريات المتعلقة بالضمانة من ناحية أنها داخلية بصورة كبيرة إلى أنها خارجية بحتة. وبحسب إحدى النظريات الداخلية، فإن المعرفة هي عبارة عن معتقد صحيح وراسخ ومبرَّر آنيًا بصورة مؤصلة. ويعني ذلك ـ وفق المعايير الموضوعية بحسب فهمي لمصطلح العقلانية 2 ـ أن التبرير هنا ليس مبنيًا على أي

(1) وبصورة أكثر دقة، يعرف بلانتينغا «الضمانة» باعتبارها الخاصية التي يقتضي توافر قدر كاف منها تحول المعتقد الصحيح إلى معرفة، (انظر الصفحات 59ـ60).

معتقدات خاطئة. ولنفترض مثلًا أن اعتقادك بأن قيصر قد غزا بريطانيا في العام 55 قبل الميلاد ناجم عن قراءتك في إحدى الموسوعات التي تقول بأن قيصر قد غزا بريطانيا للمرة الثانية في العام 45 قبل الميلاد، وقراءتك في موسوعة أخرى تقول بأن غزو قيصر الثاني لبريطانيا قد وقع بعد عشر سنوات من غزوه الأول لها، وبالتالي فإنك تستنتج بأن قيصر قد غزا بريطانيا في العام 55 قبل الميلاد. وعلى الرغم من صحة اعتقاد الأخير، إلا أنك قد توصلت إليه بناءً على معتقدات خاطئة، فقيصر لم يغزُ بريطانيا في العام 45 قبل الميلاد، كما أن غزوه الثاني لها قد وقع بعد عام واحد فقط من غزوه الأول لها في العام 54 قبل الميلاد. ولكن مبدأ الشهادة يقتضي أن لديك تبريرًا مؤصلًا بالنسبة إلى تصديقك لما قرأته في الموسوعتين وبالنسبة إلى ما استنتجته من قراءتك هذه وهو غزو قيصر الذي وقع في العام 55 قبل الميلاد. وبالتالي فإن لديك معتقدًا صحيحًا ومبررًا بصورة مؤصلة، وعلى الرغم من ذلك فإن اعتقادك هذا لا يرقى إلى مستوى المعرفة، وذلك لأنك قد اكتسبته بناءً على مصادفة موفقة تمثلت في اقتضاء معتقدين خاطئين لمعتقد صحيح. وتعدّ هذه النظرية داخلية بصورة كبيرة لأنها تتضمن التبرير من مفهوم داخلي. ويعود السبب في أن النظرية داخلية بشكل «كبير» وليس «كليًّا» إلى استحالة تحقق المرء مما فعله قيصر عبر التفكر الذاتي. تقوم نظريات الضمانة الخارجية على النمط عينه الذي تقوم عليه نظريات التبرير الخارجية. وفي مثل هذه النظريات، تعد الضمانة مسألة متعلقة بأن المعتقد ناجم عن النوع الصحيح من الآليات مثل الآلية التي تنتج معتقدات صحيحة بصورة موثوقة أو تلك التي تستوفي إلى حد ما معايير أكثر تعقيدًا كما في نظرية بلانتينغا التي تحدثنا عنها في الصفحات من 57ـ 61. وتعتمد ضمانة اعتقاد أن قيصر قد غزا بريطانيا في العام 55 قبل الميلاد وبالتالي ارتقاء هذا المعتقد إلى مستوى المعرفة على النظرية الخارجية المعينة المرتبطة بماهية الضمانة المعنية. ولكن تشابه الإشكاليات المتعلقة بأي نظرية خارجية للضمانة مع تلك المتعلقة بأي نظرية خارجية للعقلانية أو التبرير (ويشمل ذلك ما استعرضناه من إشكاليات وما سنستعرضه لاحقًا في هذا الفصل) يدفعني إلى الافتراض أن النظرية المقبولة المتعلقة بالمعرفة لا بد أن تكون داخلية.

من الواضح الآن ـ بناءً على أسباب ذكرت سابقًا ـ أن الاعتقاد الصحيح الراسخ أفضل من الاعتقاد الصحيح الواهي، فعلى الرغم من أن الاعتماد على الاعتقاد الأخير قد يحقق لي بعض الأهداف، إلا أنني لا أستطيع أن أكون متيقنًا منه وبالتالي فلن يكون من الجيد في أغلب الأحيان أن أعتمد عليه ولن أحقق تبعًا لذلك أي هدف بناءً على ذلك الاعتقاد.

فإن كان اعتقادي الصحيح مثلًا بأن القطار الأخير المتوجه إلى لندن يغادر في منتصف الليل اعتقادًا واهيًا، فقد يكون من حقي ألا أكابد عناء الذهاب إلى المحطة في منتصف الليل لأنني إن لم أستطع الذهاب إلى لندن فإنني أفضّل النوم، وعلى الرغم من ذلك فقد أفضّل الذهاب إلى لندن وأفشل في ذلك. ولكن إن كان اعتقادي بشأن القطار الأخير اعتقادًا راسخًا، فإنني سأعتمد عليه وأذهب إلى لندن. وعندما يكون من الجيد اكتساب اعتقاد صحيح بناءً على أسباب داخلية، فإن من المؤكد أن ذلك المعتقد راسخ هو أمر جيد أيضًا، إذ إن المصلحة الداخلية المتحققة باكتساب المعتقدات الصحيحة نابعة من المصلحة الداخلية المتحققة عند رؤية الأمور على حقيقتها، وإن كان اعتقاد المؤمن راسخًا، فإن رؤيته لما حوله ستكون أوضح، ولن تكتنفها الشكوك.

وأنا أرى أن من الجيد أيضًا أن يكون المعتقد الصحيح الراسخ مبررًا آنيًا من ناحية داخلية موضوعية، وأعني بذلك أن يكون عقلانيًا، ولندرك مدى أهمية هذا التبرير بحد ذاته، فلنقارن بين من يؤمن بأن حياتنا على كوكب الارض قد نشأت من الفضاء الخارجي ـ ولنفترض أن ذلك صحيح ـ لأنه قد رأى ذلك في حلمه وكان لديه معيار استقرائي يقتضي أن صحة الأحلام أمر ممكن، وبين العالم العظيم الذي يملك المعتقد الصحيح نفسه ولكن بناءً على تقييمه لكمّ كبير من البرهان بالطريقة الصحيحة وإيمانه بأن البرهان يدعم ذلك المعتقد. إننا لا نقدّر العالم لمجرد امتلاكه معتقدًا صحيحًا ولكن أيضًا لاستجابته الواعية لمجمل البرهان الذي أحاط به بطريقة صحيحة. ونحن نقدره أيضًا لإظهاره التمسك بالمعايير الاستقرائية الصحيحة التي أوردتها في الصفحات 45-46 والتي يسترشد بها في عملية تكوين معتقداته بصورة واعية، فهو لا يؤمن بالأشياء فقط لمجرد حلمه بصحتها. ولا بد من تبرير مؤصل حتى يعد الإيمان الراسخ مبررًا فعلًا. هل يعد أن المعتقد الصحيح الراسخ والمبرر بصورة مؤصلة ناجم عن معتقد واحد أو أكثر من المعتقدات الخاطئة أمر ذو شأن بالنسبة إلينا؟ لا شك عندي في أن ذلك يعد أمرًا سيئًا لأن امتلاك اي معتقد خاطئ يعد أمرًا سيئًا، ولكنني أرى أن ذلك لا يلغي كليًا قيمة المعتقد الراسخ الذي نجم عن ذلك، فإن آمن الشخص بأن المعتقد أو المعتقدات الوسيطة خاطئة، فإنه سوف ينكرها ولن يبني أي معتقدات أخرى عليها، وإن كان المعتقد الناجم عنها مبررًا بصورة مؤصلة، فإن إيمانه بهذا المعتقد لن يكون مبنيًا على أي معتقدات وسيطة يحتمل بصورة كبيرة ـ بحسب برهانه ـ أنها خاطئة، وسوف يتجاوب تبعًا لذلك مع البرهان بعقلانية كما لو كانت كل معتقداته

الوسيطة صحيحة. وبالتالي، فسأتجاهل هذه النقطة الثانوية، وإذا أدركنا أن من الأفضل أن يكون المعتقد الصحيح راسخًا ـ على الرغم من عدم تكرار ذلك بصورة دائمة ـ، وأن أفضل ما يمكن فعله من أجل الحصول على معتقدات صحيحة هو اكتساب معتقدات راسخة وعقلانية، فإن ذلك كله سيقودنا إلى إدراك أن الطريقة الوحيدة لاكتساب المعرفة ونشرها هي اكتساب معتقدات راسخة وعقلانية ونشرها، إذ إن المعتقدات هذه هي التي يحتمل بنسبة عالية أن ترتقي إلى مستوى المعرفة. وقد تكون المعرفة مختلفة عن المعتقدات الراسخة العقلانية بحد ذاتها، كما أن المعرفة قد تكون ذات قيمة أكبر من تلك المعتقدات، ولكن الطريقة التي يمكننا بها أن نكتسب المعرفة تكمن في تلك المعتقدات. وبالتالي فإنني سوف أواصل الحديث عن كيفية اكتساب تلك المعتقدات بصورة اعتيادية على الرغم من أنني سوف اتحدث في بعض الأحيان عن كيفية اكتساب المعرفة باعتبارها أمرًا مماثلًا لكيفية اكتساب تلك المعتقدات[1].

التبرير الشمولي

تعد عقلانية المعتقدات المبررة آنيًا أو تبريرها مسألة متعلقة باستجابة الشخص لمعتقداته الأساسية، أو هي مسألة متعلقة بأن ذلك المعتقد متكون بطريقة ملائمة في المدة الزمنية المعنية. ولكن الشخص لا يتحكم في أي لحظة معينة بماهية المعتقدات التي لديه، وسيكون لديه على الأقل ـ إذا افترضنا تطبيقه معاييره الخاصة بصورة ملائمة ـ تبرير شخصي بشأن ما لديه من معتقدات. وعلى الرغم من ذلك فقد يتخذ الناس خطوات يمكن أن تؤدي إلى إحداث تغيير في أحد معتقداتهم.

وقد رأينا في الفصل الأول إحدى الطرائق التي يمكنهم بها أن يغيروا أحد معتقداتهم، وذلك عبر سعيهم المتعمد إلى أن يغرسوا في ذواتهم معتقدات مختارة مسبقًا، إذ يمكن دائمًا أن نحمل أنفسنا على الإيمان بأمور معينة. ويكون دائمًا من السيئ فعل ذلك إذا افترضنا أن غايتنا الوحيدة هي اكتساب معتقدات صحيحة، ويستثنى من ذلك ما يجري في الظروف غير الاعتيادية حين يكون التوصل إلى اكتساب المعتقد سببًا في جعله صحيحًا، فما دام محتملًا أن يكون إقناعي لذاتي ـ مثلًا ـ بأنني سوف انجح في القفز فوق حفرة ما سببًا في نجاحي

---

(1) للاطلاع على نقاش كامل حول طبيعة المعرفة وأهميتها، المعاكسة للاعتقاد الصحيح المحض، انظر كتاب **Epistemic Justification**، الفصل الثامن.

الفعلي في القيام بذلك، فإن محاولتي لحمل نفسي على الاعتقاد بذلك لا يعد أمرًا سيئًا، حتى من وجهة النظر التي تتبنى السعي لاكتساب معتقدات صحيحة. ومن الواضح أن ذلك يعد أمرًا جيدًا لأسباب أخرى أيضًا. ولكنني سوف أغضّ الطرف عن مثل هذا النوع من الحالات النادرة وذلك لأنها ليست متعلقة بالقضايا الرئيسة في هذا الكتاب. كذلك سوف أركز لاحقًا بصورة حصرية على الحالات الاعتيادية التي لا يؤثر فيها الإيمان بالمعتقد في مدى صحته أو خطئه. وسأعتبر تبعًا لذلك أننا إن كنا نسعى إلى اكتساب معتقدات صحيحة، فإن سعينا إلى أن نغرس في ذواتنا معتقدات مختارة بشكل مسبق يعد أمر سيئًا في مطلق الأحوال، فإذا كان البرهان يقتضي ـ بحسب معاييرنا ـ خطأ معتقد ما، فإن حملنا لأنفسنا على تجاهل دليل معين، أو على غرس معايير استقرائية جديدة في ذواتنا سيعتبر محاولة لغرس معتقد يحتمل أن يكون خاطئًا بحسب البرهان وبحسب المعايير، تبدو صحيحة لنا في الوقت الحاضر.

ويمكننا عوضًا عن ذلك أن نسعى إلى اكتساب معتقد أفضل من ناحية التبرير الآني، ويعني ذلك أن احتمال صحته أعلى من معتقدنا الأصلي، وقد يكون المعتقد الأفضل الذي نسعى إلى اكتسابه مماثلًا للمعتقد الأصلي ولكنه يتمتع بدرجة أعلى من التبرير أو قد يكون نقيضًا للمعتقد الأصلي (وأعني بذلك معتقدًا يقتضي عدم صحة المعتقد الأصلي). ولا بد أن يتضمن اتخاذ مثل هذه الخطوات البحث حول صحة المعتقد، ويشمل ذلك السعي خلف المزيد من البراهين، وأعني بذلك مزيدًا من الفرضيات الأساسية المعنية، وإعادة تقييم قوة البرهان الذي نملكه بالفعل. وسأسمي المعتقد المبرر آنيًّا والذي بُحث بصورة كافية بحسب الطريقة التي أوردتها للتو بالمعتقد المبرر شموليًّا.

ويتضمن السعي خلف مزيد من البراهين البحث عن البرهان الذي يمكن أن يوجد فقط، إن كانت النظرية صحيحة، والبرهان الذي يمكن أن يوجد فقط، إن كانت النظرية خاطئة. بينما يتضمن التحقق من مدى قوة البرهان الذي نملكه بالفعل التدقيق في الحسابات التي أجريناها بحسب معاييرنا الاستقرائية، والتحقق من مدى صحة معاييرنا الاستقرائية.

يبدأ هذا البحث من نقطة متمثلة في منظومة كبيرة من أحكام معينة «تبدو» صحيحة بلا جدال بالنسبة إلى الباحث. ومثال ذلك هو الفرضية «ي1» التي تجعل من الفرضية «هـ1» أمرًا ممكنًا ولا تجعل من الفرضية «هـ2» أمرًا ممكنًا، والفرضية «ي2» التي تجعل من الفرضية «هـ2» أمرًا ممكنًا وأكثر احتمالًا من الفرضية «هـ1» وهلم جرًّا. وكما هو الحال في جميع التحقيقات، فإننا سوف نبدأ بما يبدو بديهيًّا بالنسبة إلينا مع ترك المجال مفتوحًا لاحتمال

تصحيحه لاحقًا. وسنسعى بعد ذلك نحو أكثر الاستنباطات التعميمية بساطة والذي ينطلق من تلك الأحكام إلى تحليل عام بشأن ما تتضمنه من معايير استقرائية، وهو الاستنباط التعميمي الذي يمكن أن يراعي احتمال ارتكابنا القليل من الأخطاء في احكامنا المبدئية المعينة. و عندما نتوصل إلى تحليل المعايير الاستقرائية، فإننا سننتقل بعدها إلى البحث عن مدى منطقية أي تعديلات ضرورية ينبغي القيام بها بشأن أحكامنا المبدئية. وبقدر ما يفشل التحليل العام الذي نتوصل إليه في تبرير الأحكام التي بدت صحيحة لنا بصورة بديهية، فإن علينا أن نبحث عن تحليل آخر وربما أكثر تعقيدًا بشأن المعايير الاستقرائية الصحيحة. ولكن توصلنا إلى معايير متشكلة تبدو واضحة الصحة لنا قد يدفعنا إلى تغيير بعض الأحكام المعينة بحسب تلك المعايير، وهذه الطريقة تعرف بطريقة المعادلة العكسية (انظر الصفحات 11-40)، والتي يوصي «راولز» باستخدامها للوصول إلى المبادئ الأخلاقية بناءً على أحكامنا البديهية المبدئية بشأن مدى صوابية أو خطأ أفعال معينة. وقد يدفع تفكير عكسي من هذا النوع مقامرًا - على سبيل المثال- إلى الاعتقاد بأن لمبدأ التعميم قابلية تطبيقية شاملة ما قد يدفعه بدوره إلى الاستنتاج بأن معيارًا معينًا من معاييره لم تنجم عنه تنبؤات صحيحة في السابق إلا في ما ندر، وبالتالي فإن ذلك مستبعد في المستقبل أيضًا بغض النظر عن بعض أحكامه التي تضمنت ذلك المعيار والتي بدت له منطقية جدًّا في بادئ الأمر. وبالتالي فإنه سوف يتخلى عن ذلك المعيار المعين. و لكن إذا كانت صحة أحكامه المذكورة لا تزال تبدو أكثر وضوحا بالنسبة إليه مقارنة بصحة القابلية التطبيقية الشاملة لمبدأ التعميم، فلن يغير شيئًا مما هو عليه.

وبما أن من الجيد أن تكون لدينا معتقدات تتمتع بأقصى درجات الاحتمال التي يمكن أن نحصل عليها، فإن من الجيد للمؤمن أن يقوم بالمزيد من البحث حول معتقده بقدر: 1) احتمال أهمية امتلاك معتقد صحيح بشأن تلك المسألة. 2) احتمال تحقيق مزيد من البحث لمعتقد أعلى احتمالاً من ناحية الصحة. 3) احتمال أن البحث غير مكلف جدًا نظرًا إلى الأمور الأخرى المتنازعة على وقته وماله وطاقته.

لقد سبق لي أن تحدثت عن السبب وراء أهمية الاعتقاد الصحيح، وماهية أنواع الاعتقادات الصحيحة التي يعد الحصول عليها مهمًّا جدًّا. وعلى الرغم من ذلك، فقد تكون لدي معتقدات خاطئة بشأن ماهية المعتقدات المهمة. وبالتالي فإنني ملزم ببذل قصارى جهدي في التفكير في هذا الشأن من أجل الوصول إلى معتقدات يرجَّح أن تكون صحيحة

بشأن ماهية المعتقدات المهمة. ويحدد مدى أهمية امتلاك معتقد صحيح بشأن مسألة ما مقدار البحث الذي ينبغي أن نقوم به حول معتقداتنا الحالية من أجل محاولة الوصول إلى معتقد صحيح بنسبة احتمال أكبر.

أما بالنسبة إلى العامل الثاني في تحديد أهمية البحث ومداه، فهو متعلق بمدى احتمال تحقيق مزيد من البحث لمعتقد أعلى احتمالًا من ناحية الصحة. ويعدّ احتمال المعتقد الأول المتعلق بمسألة ما أحد أهم المحددات لاحتمال تحقيق هذا العامل. فإذا كان الاحتمال الأولي قريبًا من القيمة المطلقة، فإن أهمية البحث الإضافي ستكون أقل بكثير، وسيكون ذلك متناسبًا مع مدى اشتمال البحث على جمع لمزيد من البراهين، وذلك لأن من المحتمل جدًّا حينها ألا يخرج البرهان الإضافي عما تتنبأ به النظرية حاليًّا، فإذا كانت النظرية قطعية الصحة تقريبًا، فإن ما تتنبأ به يقترب من أنه قطعي الصحة بدوره. وفي المقابل نجد أنه إن كان الاحتمال الأولي لصحة معتقد ما إزاء نقيضه أعلى بصورة هامشية فقط، فإن البرهان الإضافي يمكن أن يرفع احتمال صحة أو خطأ ذلك المعتقد بشكل كبير [1]. ومثال ذلك هو بحثي حول اعتقادي بأن منزلي ليس آيلًا للانهيار إذ إن هذا البحث لن يكون على جانب من الوجاهة إلا إن كان هناك احتمال معتبر (ليس عدميًا ولا قطعيًّا) يقتضي أنه آيل للانهيار. أما إذا كان من الواضح قطعيًّا أنه ليس آيلًا للانهيار، وذلك في حال عدم وجود أي دليل يدعم هذه الفرضية، ونفي كل الأدلة المتاحة لها، فلن تكون هناك فائدة ترجى من البحث في هذه المسألة. وينطبق الأمر عينه حين يكون من المؤكد قطعيًّا أن المنزل آيل للانهيار. ولن يكون لدي -مثلًا- أي سبب يدفعني إلى الاتصال بالشرطة والسؤال عن علاقة ابنتي بحادث سيارة إذا لم يكن لدي سبب يدفعني إلى الشك في ذلك، وهلم جرًّا.

وبالإضافة إلى هذه الفكرة العامة التي أوردناها، فقد يكون هناك أيضًا برهان تجريبي متعلق بمدى احتمال إيجاد البحث حول معتقد من نوع ما لمزيد من البراهين ذات الصلة. فلنفترض مثلًا أن مصدري الوحيد للمعلومات عن العالم الواقع خلف البحار يتمثل في مكتبة محلية واحدة، وأنني أسعى إلى البحث حول اعتقادي بأن الطاوية (*) لا تؤمن بالحياة

---

(1) بحسب إحدى نظريات حساب الاحتمال، يؤدي اكتساب مزيد من البراهين باحتمال أكبر للوصول إلى معتقد صحيح أكثر احتمالًا (إما عبر جعل المعتقد الأساسي أكثر احتمالًا أو عبر جعل نقيضه أكثر احتمالًا من الاحتمال الأولي للمعتقد الأساسي). انظر 2-171 ,**Epistemic Justification**.

(*) أحد أعرق المذاهب والديانات الصينية الباقية إلى وقتنا الحاضر، وهي عبارة عن مجموعة من المبادئ الدينية والفلسفية التي تدعو إلى التعايش مع الطبيعة ونبذ التكلف.

بعد الموت. ولنفترض أنني قد قضيت كثيرًا من الوقت في السابق في تلك المكتبة محاولًا إيجاد كتب تمنحني معلومات عن البوذية والهندوسية من دون أن أنجح في ذلك. إن فشلي هذا يعدّ برهانًا يقتضي عدم احتمال وجود كتاب يمنحني المعلومات عن الطاوية في تلك المكتبة، باعتبار الطاوية الديانة الأقل انتشارًا في الشرق. بناءً على ذلك، من غير المحتمل أن يثمر أي بحث عن إيجاد برهان متعلق باعتقادي، وبالتالي، فإن لم يكن لاكتساب اعتقاد صحيح في هذه المسألة أهمية بالغة في نظري، فإن لدي الكثير من الوقت لأوفره بدلًا من إنفاقه في هذا البحث. وسيظل التبرير الشمولي لاعتقادي قائمًا حتى وإن لم أقم بالمزيد من البحث حوله.

وبالنسبة إلى العامل الثالث الذي يحدد أهمية البحث ومداه فهو يتمثل في الكلفة المحتملة (من ناحية الوقت والمال والطاقة) التي يتطلبها البحث، وذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار الأمور الأخرى المتنازعة على وقتنا ومالنا وطاقتنا [1]. ولنأخذ كمثال البرهان التجريبي الذي يقتضي بأن التحقق من مزاعم مفتش الضرائب بأنني أدين له بالمال يستهلك وقتًا طويلًا، وبالتالي فإن تحققي من اعتقادي خطأ زعمه بأنني أدين له بعشرة جنيهات لا يستحق العناء لأنني يمكن أن أتحمل خسارة مثل هذا المبلغ من المال، ولكن تحققي من اعتقادي خطأ زعمه بأنني أدين له بعشرة آلاف جنيه يستحق العناء لأنني لا يمكن أن أتحمل خسارة مثل هذا المبلغ من المال بسهولة. ولا يكون عادة التحقق من اعتقادي بأن المسافة بين لندن وإدنبرة هي 400 ميل جديرًا بالعناء ما لم ينعدم وجود أي مطالب أخرى تنازع وقتي ومالي وطاقتي، وذلك لأن القيمة الجوهرية لامتلاك اعتقاد صحيح متعلق بهذه المسالة ضئيلة جدًا. كذلك لا تتعلق -عادة- بما لدي من غايات، إذ لدي أمور أخرى أكثر قيمة علي القيام بها. ولكنني إن اعتقدت بأن ابنتي تعرضت لحادث خلال رحلة سفاري خارج البلاد، فإنني ملزم حتمًا تمضية الكثير من الوقت في التحقق مما يجري عبر الاتصال بوكلاء السفر والفنادق والسفارات والأصدقاء، لأنه إذا كان الأمر صحيحًا فإنني ملزم إنفاق المزيد من الوقت والمال والطاقة للقيام بشيء حيال ذلك الأمر. وعلى الرغم من ذلك فقد يكون الاعتقاد بحد ذاته - في بعض الأحيان- سببًا لإيلاء العمل أهمية بالغة وفق ذلك الاعتقاد بدل التحقق منه. فمن المهم مثلًا أن أتحقق من أن منزلي آيل للانهيار، ولكن إخراج عائلتي

(1) ما أعنيه بعبارة الكلفة المحتملة التي يتطلبها بحث ما، هي الكلفة المتوقعة لهذا البحث، أي مجموع التكاليف المحتملة، التي يقاس كل منها باحتمال أنها ستكون الكلفة الفعلية، وذلك عند قياس التكاليف المتعلقة بقيم النفقات المختلفة التي يشملها الوقت والطاقة والمال.

منه يعد أكثر أهمية إذا كان اعتقادي بأن انهياره وشيك، وذلك لأن التحقق من ذلك سيستغرق الكثير من الوقت، وبالتالي فإن الكلفة المحتملة لأي بحث هنا ستكون مرتفعة جدًّا.

كنت أقول بأن من الجيد لنا أن نقوم بالمزيد من البحث حول معتقداتنا بقدر: 1) احتمال أهمية امتلاك معتقد صحيح بشأن تلك المسألة. 2) احتمال تحقيق مزيد من البحث لمعتقد أعلى احتمالًا من ناحية الصحة. 3) احتمال أن البحث غير مكلف جدًّا نظرًا إلى الأمور الأخرى المتنازعة على وقتنا ومالنا وطاقتنا. وأنا أطلق مسمى المعتقد المبرر شموليًّا على المعتقد الذي تم البحث حوله بصورة كافية تبعًا لهذه الاعتبارات حتى وإن لم يكن مبررًا آنيًّا.

وعلى الرغم من ذلك، فقد تفسر الاحتمالات الواردة في هذه العوامل الثلاثة باعتبارها احتمالات شخصية مبنية على معتقدات أساسية واقعية، أو باعتبارها احتمالات منطقية مبنية على معتقدات أساسية معتبرة جديرة بهذا الوصف، أو باعتبارها احتمالات إحصائية، بالإضافة إلى الكثير من الطرائق الوسيطة الأخرى المختلفة بعض الشيء. كذلك إن التبرير الآني الذي يهدف البحث إلى الرفع من مستواه يمكن أن يفسر عبر الكثير من الطرائق التي ذُكِرت في هذا الفصل. وأود هنا أن أشير بصورة خاصة إلى ثلاثة أنواع داخلية من بين الأنواع الكثيرة للتبرير الشمولي والتي يمكن أن تنجم عن التحقق بصورة كافية. وأول هذه الأنواع هو ذلك التبرير الذي ينجم عن أن معتقد الشخص مبنيٌّ على ما يعتبره ذلك الشخص بحثًا كافيًا (بحسب معاييره الخاصة والتي يعتبرها معايير صحيحة)، وسأسمي مثل هذا المعتقد بالمعتقد العقلاني. أما ثاني هذه الأنواع فهو التبرير الذي ينجم عن اكتساب معتقد الشخص لاحتماله الفعلي بحسب معاييره الاستقرائية وبناءً على أن بحثه «كافٍ» بحسب معاييره الخاصة التي تعرف «الكفاية». وسأطلق على مثل هذا المعتقد وصف المعتقد المبرر شموليًّا بصورة شخصية أو المعتقد العقلاني. ويعد المعتقد عقلانيًّا إذا كان مستوفيًا لشروط العقلانية الواردة فيه، بالإضافة إلى تخصيص الشخص قدرًا ملائمًا من الوقت والمال للبحث حول ذلك المعتقد، وذلك بحسب احتمال تأثير البحث في احتمال المعتقد الأصلي بناءً على معايير الشخص ومعتقداته الأساسية، وبحسب الأهمية المحتملة -بحسب معاييره- للقيام بذلك البحث، والتي يحددها مقدار الوقت والمال والطاقة التي سيستهلكها البحث، بالإضافة إلى المتطلبات الأخرى على تلك الأمور. وثالث هذه الأنواع هو التبرير الذي يكون به المعتقد عقلانيًّا بناءً على بحث كافٍ بحسب معايير «الكفاية» الصحيحة (مثل الرأي الصحيح عن مدى أهمية المعتقد الصحيح المتعلق بهذه القضية،

وعن احتمال تأثير البحث في الاحتمال الاساسي للمعتقد الأصلي، وعن الكلفة المتوقعة للبحث). ولا بد أن يكون الاحتمال المتعلق بماهية الأمور التي تحدد مدى «كفاية» البحث احتمالًا منطقيًا مبنيًا على معتقدات أساسية معتبرة. وسأطلق على مثل هذا المعتقد وصف المعتقد المبرر شموليًا بصورة موضوعية أو المعتقد العقلاني. وأخيرًا، قد توجد الكثير من الأنواع النظرية المختلفة من التبرير الشمولي الخارجي بالقدر ذاته الذي توجد به أنواع مختلفة من التبرير الآني الخارجي، وسأتطرق إليها عما قريب.

وبحسب هذه الأنواع الثلاثة من المبررات الشمولية الداخلية، فإن فشل الشخص في اكتساب مبرر عقلاني يمكن أن يكون عبر ثلاث طرائق مختلفة. فإما أن يكون فشله هذا فشلًا بحسب معاييره الخاصة، بحيث يكون مدركًا وجوده، أو فشلًا بحسب معاييره الخاصة بحيث لا يكون مدركًا وجوده، أو فشلًا بحسب المعايير الصحيحة. وتنشأ مسألة تقسيم الفشل المبني على المعايير الخاصة لدى الشخص إلى فشل يدرك وجوده وفشل لا يدرك وجوده حين نكون معنيين بفشل ناجم عن انعدام «السعي» نحو البحث، وذلك لأن «السعي» هنا هو أمر يمكن الشخص أن يختار بين الأخذ به أو تركه. وفي المقابل نجد أن فشل المعايير الشخصية الوحيد الذي كنت معنيًا به عند حديثي عن التبرير الآني هو الفشل في التجاوب مع البرهان بالطريقة الصحيحة في حينها، وذلك لأن هذا المقام لا يتضمن فشلًا يدركه الشخص، إذ إنه لا يملك ـ كما ذكرت في الفصل الأول ـ إلا أن يتجاوب مع البرهان بحسب الطريقة التي «يبدو» له بها ذلك البرهان، وبالضرورة، فإن الشخص سيعتقد بما يراه محتملًا بحسب برهانه. وبالتالي، فإن الفشل الوحيد الذي كنت معنيًا به حينها هو فشل لا يدركه الشخص، بينما نجد أن لدينا كلا النوعين عند الحديث عن التبرير الشمولي.

إن اعتقد شخص ما بأن البحث ليس مجرد أمر يحسن فعله، بل إنه ملزم أخلاقيًا القيام به وإن لم يقم به فإنه مخطئ من ناحية أخلاقية. وإن اعتقد بأن البحث هو أفضل ما يمكن فعله على الرغم من عدم اعتقاده بأنه ملزم أخلاقيًا بذلك و لم يقم به، فإن تصرفه في هذه الحالة يعد أدنى بكثير من التصرف المثالي من ناحية أخلاقية، و بالتالي فإنه في هذه الحالة يعد ـ بحسب المصطلح الذي اقترحه ـ شبه مخطئ.

وإليكم بعض الأمثلة للطرائق المختلفة التي يفشل بها الشخص في اكتساب معتقد مبرر شموليًا بحسب الأنواع التي وردت حتى الآن. وسأبدأ بأمثلة عن المعتقدات غير العقلانية الناجمة عن قدر غير كاف من البحث والتي يكون فيها الشخص مخطئًا أو

شبه مخطئ. أولًا، قد يكون صاحب الفشل جمع قدرًا كافيًا من البرهان الصحيح والجيد والنموذجي مدركًا فشله هذا ومخطئًا بشأنه. ومثال ذلك هو المحقق الذي يمكن أن تكون لديه قضية جيدة ضد مشتبه يعتقد بصورة مبررة أنه مذنب بالقتل بحسب البرهان المتوافر إبان المحاكمة، ولكن المحقق يعتقد أيضًا أن القتل قضية جسيمة، وبأنه ملزم كمحقق تكريس الكثير من الوقت لمتابعة القرائن والتحقق من أدلة البراءة بصورة دقيقة وما إلى ذلك. وبالتالي فإن تبرير اعتقاد المحقق بذنب المشتبه به يعد واهيًا بهذه الطريقة على الرغم من منطقية ذلك الاعتقاد إبان المحاكمة، وذلك لأنه لم يحاول الحصول على قدر كاف من البرهان المتعلق بالقضية. وينشأ السبب الثاني من أسباب اعتبار الشخص مخطئًا بشأن الفشل في البحث من تكوين الشخص لمعتقده باستخدام معايير استقرائية يدرك أن عليه أن يتحقق منها أولًا. ومثال ذلك هو المقامر الذي أشرنا إليه سابقًا، والذي وقع في مغالطة مونت كارلو، إذ قد يكون مدركًا الانتقادات الواردة من أصدقائه والتي تقول بأن ما يقوم به ليس متسقًا مع تطبيقه وتطبيقهم الطبيعي لمبدأ التعميم الذي يقتضي بأن ما وقع في أغلبية المرات السابقة سيستمر في الحدوث. ولكن المقامر قد لا يشغل نفسه بالتفكير مليًّا في هذا الانتقاد. وأخيرًا، قد يكون الشخص مخطئًا بسبب عدم تحققه من تطبيقه معاييره الاستقرائية بصورة صحيحة. ومثال ذلك هو العالم الذي يبني جسرًا أو يقيم رافعة، إذ قد يدرك أنه ملزم التحقق من حساباته وتعيين من يقوم بالتحقق منها أيضًا لأن ذلك يمكن أن يتسبب بمنع الجسر أو الرافعة من الانهيار، وعلى الرغم من أن اعتقاده قد يكون عقلانيًّا، إلا أن عدم قيامه بذلك يجعل من اعتقاده أمرًا غير عقلاني.

وحتى إن اعتقد شخص ما بأنه قد تحقق من صحة معتقداته بصورة كافية بناءً على معاييره الخاصة، فقد لا يكون ذلك صحيحًا على أرض الواقع. فقد يكون لدى المحقق اعتقاد راسخ بأهمية وجود تصور صحيح لدى الشرطة عن أن المشتبه به مذنب، ولكنه يعجز عن إدراك عواقب مثل هذا الاعتقاد العام على تحقيقاته الحالية، إذ أعتقد بأنه يتصرف وفق معتقده الراسخ، ولكن الواقع كان بخلاف ذلك، لأن اعتقاده في هذه الحالة بأن المشتبه به مذنب كان غير عقلاني. وقد لا يكون السبب وراء أن المعتقد غير عقلانيّ مقتصرًا على عدم كفاية البحث (بحسب رأي الشخص ومعاييره الخاصة)، ولكن ذلك قد يكون نابعًا أيضًا من أنه غير عقلاني بتاتًا، وأعني بذلك أنه غير محتمل بحسب الفرضيات الأساسية لذلك الشخص وبحسب معاييره الخاصة.

وعلى الرغم مما سبق، فقد لا يملك المحقق اعتقادًا عقلانيًا بشأن ذنب المشتبه به، وقد لا يملك اعتقادًا عقلانيًا عن مدى «كفاية» بحثه حول ذلك المعتقد. ولن يكون اعتقاده بأن المشتبه به مذنب عقلانيًا تحت أي من هذه الظروف. وبالتالي فقد يكون لديه تصور خاطئ بشأن مدى أهمية التحقق من الاعتقاد بأن شخصًا ما قد ارتكب جريمة قتل، إذ قد يظن أنه طالما كرس ساعة او ساعتين للتحقيق في تلك الجريمة، فإن ذلك يعد كافيًا. ولكنني أرى أن من الحقائق الأخلاقية اللازمة أن يُمنح حق الاستماع لأي شخص يمكن شهادته أن تقرر ما إذا كان شخص ما سيقضي حياته في السجن أم لا، وذلك بمعزل عن تصديق أو عدم تصديق المحقق تلك الشهادة. وبما أن احتمال الحقائق الأخلاقية اللازمة مطلق بحسب أي برهان، فإن ذلك يعني أن من المهم قطعًا من ناحية موضوعية وجود اعتقاد صحيح بشأن تلك القضية.

يمكن نظريًا أن تكون هناك أنواع متعدّدة للتبرير الشمولي الخارجي بالقدر ذاته الذي توجد به أنواع متعدّدة للتبرير الآني الخارجي على الأقل، وقد استخدمت كلمة «يمكن» لأن المؤلفين في مجال نظرية المعرفة لا يفرقون عادة بصورة قاطعة بين التبرير الآني والشمولي، ولكن التحليل المبسط الموثوق للتبرير الشمولي يجب أن يبدو قريبًا من ذلك. ولن يكون المعتقد مبررًا شموليًا إلا إن كان مبررًا آنيًا (بحسب المعايير المتسقة مع الموثوقية) وكان البحث حوله قد تم بصورة كافية. ولا يعد البحث كافيًا إلا إن تم خلال مدة مماثلة للمدة التي استغرقها التحقيق في معظم المعتقدات المشابهة للمعتقد المعني من ناحية الأهمية والكلفة والتي صنع البحث فيها فرقًا معتبرًا في احتمال المعتقد بحسب ما يظهره البرهان. وعندما يتعلق الأمر بالموثوقية، فإن احتمال صحة معتقد معين هو احتمال إحصائي، إذ إنها مسألة متعلقة بنسبة المعتقدات الصحيحة من ذلك النوع، وبالتالي فلا يمكنها أن تتأثر بعملية البحث. وغاية ما يمكن البحث أن يحققه هو الحصول على البرهان بشأن احتمال المعتقد، ومن المؤكد أن البرهان يمكن أن يشير إلى وجود احتمال معين للمعتقد في مرحلة مبكرة، ثم يشير إلى وجود احتمال مختلف لذلك المعتقد في مرحلة لاحقة. ولكن ذلك لن يتحقق إلا في حال وجود معايير استقرائية صحيحة بشأن ما يظهره البرهان، وأعني بذلك مدى احتمال الصحة المنطقية التي يكتسبها قول موثوق ما بناءً على برهان معين. ويمكننا مبدئيًا أن نستمد البرهان المتعلق بصحة نسبة معينة من المعتقدات الناجمة عن آلية ما من عيّنة صغيرة. كذلك يمكننا لاحقًا أن نستمد هذا البرهان المتعلق بالنسبة من عينة كبيرة. ولكننا إذا أردنا أن نثبت أمرًا ما باستخدام البرهان (مثل نسبة المعتقدات الصحيحة من المعتقدات الموجودة بشكل عام)، ونثبت تبعًا لذلك مدى احتمال صحة المعتقد التالي الذي ستكوّنه تلك الآلية، فإننا بحاجة إلى معايير

استقرائية لتقييم ما يظهره البرهان. وبالتالي فإننا لا نستطيع من دون استخدام معايير استقرائية أن نحدد ماهية الآلية البحثية التي تصنع أي فرق بشأن ما يظهره البرهان المتعلق باحتمال صحة معتقد ما. ولا بد للموثوقية من الاعتماد على معايير داخلية حتى تكون مفيدة على أي وجه من الوجوه. وإذا وُجدت نظرية موثوقية بحتة ذات تبرير شمولي بحيث لا تتضمن إعمال أي معايير احتمال غير موثوقية، فلن يكون لها أي محتوى، لأن مفهوم دعم البرهان لنظرية بحد ذاته يتطلب احتمالًا إحصائيًا. وحتى إن افترضنا وجود المحتوى، فإنها لن تكون مجدية لأننا لا يمكن أن نحدد مدى احتمال الفرضية بناءً على البرهان في أي مرحلة، ولا مدى كفاية البحث حول صحتها. وكما هو الأمر بالنسبة إلى التبرير الآني، فإن الموثوقية في التبرير الشمولي تحتاج إلى دعم من المعايير الداخلية للاحتمال المنطقي حتى يكون مجديًا ولو بأقل القليل.

لا يقتصر وجود هذه الإشكالية -المستعصية في رأيي- على نظرية الموثوقية، بل إنها موجودة في أي نظرية خارجية بحتة متعلقة بالعقلانية أو بالضمانة. ولنأخذ نظرية الضمانة لبلانتينغا والتي رأينا في الصفحة 58 أنها تختلف عن نظرية الموثوقية البحتة لناحية وجود محتوى واضح لها إذا افترضنا وجود الرب. ولكن إن كان لدينا معتقد مسبق بوجود الرب، فلا توجد حتى الآن طريقة يمكننا من خلالها أن نحسّن من «جودة» معتقدنا (وأعني بذلك أن نتوصل إلى معتقد صحيح بنسبة احتمال أكبر)، من دون استحضار معايير داخلية لتقييم أي برهان معني يمكن أن نحصل عليه. وإن كنا في المقابل لا نملك معتقدًا مسبقًا بوجود الرب، فلا بد لنا من الحكم بأن نظرية بلانتينغا ستُختَزل في نظرية موثوقية بحتة، ولن نتمكن من إيجاد طريقة يمكننا أن ننطلق بها في محاولة الحصول على معتقد صحيح بشأن وجود الرب من عدمه أو بشأن أي أمر آخر إلا عبر إعمال معايير داخلية على البرهان. وحتى إن نجحنا في إعمال المعايير الداخلية على البرهان، فلا بد لنا أولًا من معرفة الكيفية التي أراد بها الرب لملكاتنا المعرفية أن تعمل -وهو سؤال صعب في رأيي! - وذلك حتى نتمكن من معرفة ما إذا كان لاعتقادنا هذا ضمانة أم لا. وقد أجاب بلانتينغا عن هذا السؤال بطريقة مرضية في رأيي وذلك في كتابه «**Warranted Christian Belief**» ذي الخمسمئة صفحة، فتوصل إلى استنتاج مفاده أن المعتقد المسيحي إن كان صحيحًا، فإن من المحتمل جدًا أن يكون له ضمانة أيضًا[1]. وإذا أخذنا فهم بلانتينغا لمصطلح الضمانة بعين الاعتبار، فإن استنتاجه هذا صحيح حتمًا، وذلك عند افتراضنا بأن المقصود بكلمة «المحتمل» الواردة

(1) ألفين بلانتينغا، كتاب **الإيمان المسيحي المبرر** (مطبعة جامعة أكسفورد، 2000)، 498.

أعلاه هو الاحتمال المنطقي، وكان كلامه هذا مبررًا داخليًّا بالفعل بحسب الحجج الواردة في ذلك الكتاب. ولكن هذا القول لن يكون مجديًا بصورة معتبرة لدى الكثيرين من دون معلومات عن مدى صحة المعتقد المسيحي، وقد كان إقرار بلانتينغا واضحًا بهذا الصدد في القطعة الأخيرة من كتابه إذ أقر بعجزه عن مساعدتنا فيه. فقد كتب بلانتينغا بشأن السؤال المهم عن مدى صحة المعتقد المسيحي قائلًا بأن هذا التساؤل يبعدنا عن مجال الفلسفة[1]. وبطبيعة الحال، فإن من يؤمن بنظرية داخلية لا يحتاج إلى إشغال نفسه بالتساؤل حول وجود ضمانة (حسب نظرية بلانتينغا) للاعتقاد بوجود الرب، إذ إنه يمكن أن يكتفي بامتلاك معتقد محتمل الصحة مما قد تم البحث حوله بشكل كافٍ بحسب المفاهيم الموضوعية الداخلية.

تمنعنا أي نظرية خارجية من نظريات الضمانة أو التبرير من التوصل إلى تحديد مدى عقلانية معتقداتنا. ولا يمكننا تبعًا لذلك أن نأخذها بعين الاعتبار في سعينا لتحسين حياتنا. وفي المقابل، فإن قدرتنا الواضحة على القيام بشيء ما حيال اكتساب معتقدات مبررة بصورة أفضل، وأن النظرية ذات المكون الداخلي هي النظرية الوحيدة التي يمكن أن تكون منصفة مع فهمنا البديهي للتبرير المعرفي من هذه الناحية (ومن نواح أخرى كما ذكرنا سابقًا)، يقتضي أن تكون هذه النظرية مفضلة لدينا. وكما علقت سابقًا، فإن معظم النظريات الخارجية تحوي عنصرًا داخليًّا، إذ إنها تجيز «مفندات» المعتقدات التي تتمتع بتبرير مبدئي بحسب معايير خارجية. ولكن وجود مفند يعني عادة وجود برهان متاح يجعل من المعتقد أمرًا غير ممكن منطقيًّا. وبمجرد إجازة ذلك، فلا يبدو أن هناك أي طريقة ممنهجة يمكن بها أن ندحض قدرة أي برهان على أن يجعل من المعتقدات أمرًا محتملًا أو غير محتمل منطقيًّا، ما يدفعنا إلى الاستغناء عن أي مكون خارجي يقيم التبرير عبر الآليات بصورة حصرية، ولا يمكننا أن نتناوله كبرهان إلا من خلال معايير داخلية. وبما أنه لا يوجد للنظرية الخارجية أي مستقبل في علم المعرفة، فسأقتصر لاحقًا على التناول الداخلي للعقلانية[2].

وكما رأينا حتى الآن، فإن للمعتقد الصحيح شأنًا كبيرًا في أغلب الأحيان، وبما أن

---

(1) المرجع نفسه، 499.

(2) للاطلاع على النقاش الكامل حول معظم اختلافات هذا الفصل بين النظريات المختلفة للتبرير الآني والشمولي، انظر **Epistemic Justification, passim**، إلا أنني لم أفرق تفريقًا واضحًا بين العقلانية 3 والعقلانية 4 في ذلك الكتاب، وذلك لأنني افترضت افتراضًا بسيطًا أن البشر يدركون نتائج معاييرهم الخاصة عند البحث عن المعتقد بحثًا كافيًا. أما في هذا الكتاب فإن المهم بالنسبة إليّ أن أسلط الضوء على هذا الاختلاف.

أفضل ما يمكننا فعله من أجل اكتسابه هو اكتساب معتقد عقلاني، فمن المهم في أغلب الأحيان أن نحاول اكتساب ذلك المعتقد العقلاني. ولكننا ينبغي أن نبدأ بما نحن عليه الآن، وأعني بذلك تصوراتنا الحالية عن ماهية المعتقدات المهمة ومقدار ما يمكن أن نتعلمه عبر البحث. كذلك علينا أن نبدأ بالاتساق مع مبادئنا ومقاييسنا، وأعني بذلك أن نتأكد ـ بحسب قدرتنا ـ من أن معتقداتنا عقلانية. وقد تقودنا عملية التأكد بحد ذاتها إلى تحسين مقاييسنا وإدراك حاجتنا إلى المزيد من البرهان. وقد يكون حصولنا على برهان جديد عبر مصادفة أو عبر منحه لنا من الآخرين أو عبر تبيينهم لمدلولات برهاننا الحالي عند تقييمه بصورة ملائمة. وقد تؤدي العملية بمجملها إلى اكتساب معتقد عقلاني، وذلك يعني اكتساب معتقد تحتمل صحته بصورة كبيرة جدًّا.

أسباب غير عقلانية للإيمان

لقد افترضت حتى الآن في هذا الفصل أن السبب الوحيد للتمسك بإيمان هو وجود احتمال لصحته، كذلك بينت أيضًا كيفية حصولنا على معتقدات محتملة الصحة. ولكن عادة ما يقال بأن هناك أسبابًا أخرى لتبني المعتقدات إلى جانب صحتها المحتملة، وهي التي أسميها بالأسباب غير العقلانية[1]. وسأسرد في ما يلي الأنواع المختلفة من الأسباب غير العقلانية التي أشير إليها، ثم أنتقل في الفصل الثالث إلى بحث مسألة أن مثل هذه الأسباب ذريعة كافية لدفع الشخص إلى تبني معتقد ديني.

أولًا: يرى بعضهم أن معتقدات معينة تعد جيدة بحد ذاتها، وأن تبنيها قد يكون واجبًا على الناس لأنها معتقدات تتضمن بصورة أساسية حسن الظن بالأشخاص الآخرين. فإن تصرف الناس ـ وخصوصًا أولئك المقربين منك ـ على نحو أحمق أو مخز أخلاقيًّا، فعادة ما يقال بأنك ملزم تقديم المنفعة المبنية على احتمال الشك بمعنى التفكير فيهم باعتبارهم أشخاصًا عاقلين من ذوي النيات الحسنة. وإذا اتهمت زوجة المرء أو والده أو ابنه بالسرقة، فعادة ما يقال بأن المرء ملزم الاعتقاد ببراءتهم ما لم يكون البرهان ضدهم بينًا. فالواجب لا يقتضي مجرد معاملتهم كأبرياء، بل الاعتقاد بأنهم كذلك، فقد يقال لنا بأننا لا ينبغي أن نعتقد بأنهم قادرون على القيام بمثل هذا الفعل. يظهر المرء احترامه للناس عبر الظن الحسن بهم، وهو ملزم القيام بذلك وخصوصًا بالنسبة إلى المقربين منه كالوالدين والأبناء. وينبع التزامنا

(1) أعتذر على غرابة هذه العبارة.

تصديق ما يخبرنا به الآخرون عما قاموا به أو عايشوه - حتى وإن لم نمل إلى ذلك مبدئيًا- من التزامنا إحسان الظن بهم، إذ إننا إن لم نفعل ذلك فسنحكم بأنهم كاذبون أو حمقى في أحسن الأحوال وذلك لأننا نرى أنهم لم يدركوا مدى خطأ ما يتذكرونه أو مدى سهولة تعرضهم للخداع. والشخص الذي يبدي موقفًا متشككًا تجاه أقوال الآخرين يظهر نقصًا في الثقة عنده، بينما يتضمن احترام الناس الثقة بهم. وبالتالي فإن أكد لنا شخص ما أنه لم يسرق المال أو يخل بالثقة، فقد نكون ملزمين كبح جماح أفكارنا القاسية وتصديقه.

وبالتالي فقد يرى بعضهم أن تبني معتقدات معينة يعد في بعض الأحيان واجبًا علينا أو مفيدًا لنا في أحسن الأحوال من أجل تحقيق غايات خيرة إضافية لا يمكن تحقيقها من دون تلك المعتقدات. وقد تتمثل تلك الغايات في راحة البال أو تجنب القيام بأفعال سيئة معينة أو بأفعال خيرة معينة. ومثال الغاية الأولى هو الأم التي لا بد لها من الاعتقاد بأن ابنها ما زال على قيد الحياة حتى تتجنب الانهيار النفسي. ومثال الغاية الثانية هو الزوج الذي لا بد له من الاعتقاد بأن زوجته مخلصة إن أراد أن يتجنب إساءة معاملتها. ومثال الغاية الثالثة هو المحامي الذي لا بد له من الاعتقاد بأن موكله بريء إن أراد أن يترافع عنه بصورة جيدة.

ويعد اعتقاد الفيلسوف بصحة بعض الادعاءات البديهية مثل وجود عالم خارجي وأناس آخرين واحتمال صحة معاييرنا الاستقرائي وما إلى ذلك مثالًا مثيرًا للاهتمام عن المعتقد اللازم لراحة بال المرء، بالإضافة إلى تمكينه من القيام بأعمال خيّرة أيضًا. ويصف هيوم في أحد نصوصه المعروفة الحالة البائسة للفيلسوف الشكوكي الذي أدرك فجأة أنه خسر مثل هذه المعتقدات فقال:

«لقد أجهدني وأتعب عقلي هذا التفكر المركز في التناقضات والاضطرابات المتشعبة في المنطق البشري وجعلني مستعدًا لنبذ كل معتقداتي ومنطقي، وأعجزني حتى عن مقارنة مدى احتمال صحة رأي مقارنة برأي آخر. أين أنا بل ومن أنا، ما الأسباب التي أستمد منها وجودي، وما الحالة التي سأصير إليها؟ إنني حائر بين كل هذه الأسئلة، وقد بدأت أرى نفسي في أتعس حالة يمكن تخيلها محاطًا بظلام حالك ومحرومًا تمامًا من القدرة على إعمال جميع أعضائي وملكاتي»[1].

---

(1) ديفيد هيوم. **A Treatise of Human Nature** 1.4.7 (أطروحة حول الطبيعة البشرية).

وعلى الرغم من أن هيوم يعتقد هنا بأن تبني المعتقدات البديهية ليس أمرًا عقلانيًّا، إلا أنه يعتقد بالفعل أن انعدام هذه المعتقدات كان سببًا في وجود حالة من العجز ومعاناة عقلية كبرى. إذ إن انعدام وجود المعتقدات المتعلقة بالمسببات والنتائج يعني انعدام وجود الدافع إلى القيام بعمل معين دون آخر أو حتى القيام بأي عمل في سبيل الوصول إلى غاية ما، وهو ما يؤدي إلى حالة من الشلل الكامل، في حين أن محاولة الناس تغيير العالم يعد أمرًا جيدًا إذا ما قارناها بمجرد انتظار وقوع الأحداث. وتشجع المعتقدات المتعلقة بماهية التأثيرات الناجمة عن حركات جسدية معينة الناس على محاولة إحداث التغيير على الأقل. وبالتالي فإن هناك أسبابًا وجيهة لدفع هيوم إلى إقناع نفسه بالمعتقدات البديهية حتى وإن لم يكن يعتقد مبدئيًّا بأنها معتقدات صحيحة. وقد ذكر هيوم بأنه كان يستعيد توازنه سريعًا عند مروره بمثل هذه الحالات عبر الأكل واللهو والضحك مع أصدقائه. وعلى الرغم من أنه ليس من الواضح أن ما قام به هو محاولة منه «في سبيل» استعادة توازنه، إلا أنه إن كان يحاول ذلك فعلًا، فإن ما أوردته يدل على أنه يسعى لتحقيق غاية جيدة (متمثلة في استعادة توازنه) بناءً على الاعتقاد الذي يقتضي بأن نسبة احتمال نجاح محاولته لتحقيق غايته تلك عبر الوسيلة التي اختارها تساوي -على الأقل- نسبة احتمال نجاحها عبر معظم الوسائل الأخرى، وتزيد عن نسبة احتمال نجاحه في حال عدم قيامه بأي شيء.

وإن تقبل شخص ما فكرة وجود أسباب غير عقلانية للإيمان بالفرضية «ب»، فلا بد له من حمل نفسه على الإيمان بتلك الفرضية. وقد رأينا في الفصل الأول أن المرء لا يمكنه ببساطة أن يقرر بأن يؤمن بالفرضية، وبالتالي فإن عليه أن يقنع نفسه بأن برهانه يجعل من الفرضية «ب» أمرًا ممكنًا، وهو ما يتطلب بعضًا من الوقت للقيام به. وقد تتمكن من القيام بذلك عبر حمل نفسك على اكتساب المعايير الاستقرائية التي كنت تعتقد بأنها خاطئة مبدئيًّا، أو عبر حمل نفسك على تجاهل بعض البراهين المعارضة أو إيجاد برهان جديد مؤيد لتلك الفرضية من خلال اقتصار البحث على البرهان في المواطن التي يرجى فيها وجود مثل ذلك البرهان ومن ثم تجاهل الطبيعة الانتقائية لبحثك. وفي المقابل، فإن حاولت أن تغير معاييرك الاستقرائية إلى معايير استقرائية أخرى لا تؤمن بصحتها حاليًّا، أو حاولت أن تسقط من حساباتك البرهان الذي تدرك قوته حاليًّا، فإنك تسعى إلى أن تغرس في ذاتك معتقدًا غير عقلاني. وهناك طرائق مختلفة للقيام بذلك، وإحداها هو منهجية باسكال لتبني المعتقدات الدينية (والمذكورة في الصفحة 31). وتتمثل طريقة أخرى في تركيز البحث

على أنواع معينة من البرهان، وربما يكون البديل لذلك وتخدير النفس بالقول بأن هذه المعتقدات صحيحة في واقع الأمر.

وعندما يسعى المرء إلى إقناع ذاته بمعتقدات غير عقلانية، فإنه يسعى إلى إقناع نفسه أيضًا بمعتقدات غير عقلانية وذلك لأن عقلانية المعتقد تتطلب أن يكون ذلك المعتقد عقلانيًا أيضًا. كذلك إن جميع الطرائق التي يمكن أن تحمل نفسك بها على الاعتقاد بأمور معينة قبل البحث حولها هي أيضًا طرائق للسعي نحو الاعتقاد بمعتقدات غير عقلانية، ولكن ذلك لا يعني بالضرورة أنها معتقدات غير عقلانية. فإن كنت تسعى مثلًا إلى تجاهل برهان معين معارض، أو تجاهل الطبيعة الانتقائية لبحثك ـ وهو ما يمكن أن تحققه عبر تعاطي عقاقير من نوع معين ـ فإنك لا تسعى إلى إقناع ذاتك بمعتقد غير عقلاني، إذ إن المعتقد الذي تسعى إلى تبنيه يعد معتقدًا محتملًا بحسب برهانك المستقبلي، حتى وإن كان هذا البرهان المستقبلي مبنيًا على مجموعة منتقاة من الدلائل. وعلى الرغم من ذلك، فإنك لا تزال واحدًا من أولئك الذين يسعون إلى تبني معتقد غير مدعوم بقدر وافر من البرهان الصحيح الذي يتعلق بذلك المعتقد والذي يتمتع بجودة مقبولة. بل إنك في واقع الأمر تسعى إلى التأكد من تحيز برهانك عبر محاولتك تهميش البرهان المعارض، إذ إن برهانك في هذه الحالة لا يمثل الجزء الأكبر من البرهان المتاح لك والذي يوفر لديك سببًا مقنعًا يدفعك إلى الاعتقاد بأنه يشير لك إلى الحقيقة. وعلى العكس من الحالات المشابهة لمثال المحقق المخطئ لإهماله والذي أوردناه في الصفحات 3ـ69، فإن انعدام العقلانية في الحالات التي نتناولها الآن يعد أمرًا ناجمًا عن سعينا المتعمد إليه عبر الطرائق التي أوردناها، وهي طرائق ينظر إليها ـ بادئ الأمر وليس بالمحصلة ـ باعتبارها طرائق منحازة ضد الحقيقة.

أكتفي هنا بما أوردته من أسباب مختلفة تدفعنا إلى تبني المعتقدات بخلاف السبب المتعلق بمدى صحة هذه المعتقدات، والتي أوردتها في مجال دفاعي عن تبني الناس مثل هذه المعتقدات. وسأستعرض في الفصل المقبل مدى أن أسبابًا كهذه مبرر كاف لتشجيعنا أو حتى إلزامنا محاولة تبني معتقد ديني معين بغض النظر عن مدى خيرية ذلك المعتقد. وسأشدد بصورة متكررة في ذلك الفصل على التزامنا تبني معتقد ديني يتمتع بأقصى درجة ممكنة من الصحة التي يمكن أن نصل إليها، وأعني بذلك المعتقد الديني العقلاني.

الفعل العقلاني

سيكون من المفيد بالنسبة إلى الفصول اللاحقة أن نقدم في هذه المرحلة تحليلًا للطرائق المختلفة التي يمكن أن يكون الفعل عقلانيًا بها وذلك بالتوازي مع الطرائق التي يمكن المعتقد أن يكون عقلانيًا بها.

وقد رأينا في الفصل الأول أن المرء إن كانت لديه غاية واحدة يسعى لتحقيقها، وكان يعتقد بأن احتمال تحقيقه لتلك الغاية عبر القيام بفعل معين أعلى من احتمال تحقيقها عبر القيام بأي فعل متاح آخر، فإنه سوف يقوم بذلك الفعل وإن اعتقد بتساوي احتمال تحقيق تلك الغاية عبر واحد من مجموعة من الأفعال فإنه سيقوم بأحد تلك الأفعال. ولكن العلاقة بين الاعتقاد والفعل ستكون أكثر تعقيدًا إذا كان المرء يسعى لتحقيق أكثر من غاية واحدة، فإن كانت رغبته في تحقيق الغاية «ج1» أقوى من رغبته في تحقيق أي غاية أخرى، وكان يعتقد أن احتمال تحقيق الفعل «أ1» لتلك الغاية أعلى من احتمال تحقيق أي فعل آخر لأي غاية أخرى لديه، فإنه سوف يقوم بالفعل «أ1». ولكنه إن اعتقد بأن احتمال تحقيق الفعل «أ2» للغاية «ج2» ـ والذي يرغب في تحقيقه بصورة أقل ـ أعلى من احتمال تحقيق أي إجراء آخر للغاية «ج1»، فإن ماهية ما سيقوم به تعتمد على كيفية موازنته بين الاحتمالات النسبية للنجاح وبين مدى رغبته في تحقيق كل من تلك الغايات. إذ سيقوم دائمًا باختيار الفعل الذي يعتقد بأنه يتمتع بأعلى احتمال في تحقيق الغاية التي سيختار السعي لتحقيقها. وسيزداد احتمال قيامه بذلك الفعل بقدر ازدياد رغبته في تحقيق تلك الغاية، وبقدر ازدياد احتمال تحقيق ذلك الفعل لتلك الغاية مقارنة بأي إجراء بديل آخر. وقد يسعى لتحقيق الغاية التي تنتابه أقوى رغبة لتحقيقها على الرغم مما يعتقده من عدم إمكان تحقيقه لها، أو يسعى لغاية أدنى في حال اعتقاده وجود احتمال أعلى في تحقيقها، ويشمل ذلك ـ كما أكدت سابقًا ـ الغايات المتمثلة في تجنب أحوال معينة. وبالتالي، فعلى الرغم من احتمال وجود مكسب عظيم ناجم عن فعل معين (مثل احتمال الفوز بمليون دولار نتيجة شراء ورقة يانصيب بمئة دولار)، إلا أن ذلك الفعل قد تنجم عنه خسارة معتبرة (مثل خسارة المئة دولار)، بينما لا يترتب على الخيار البديل المتمثل في عدم شراء ورقة اليانصيب أي خسارة أو فوز، وبناءً على ذلك فإن لدى المرء هنا غايتين تتمثلان في الرغبة بالفوز باليانصيب وعدم الرغبة في خسارة مئة دولار، وعلى الرغم من أن الرغبة الأقوى لديه قد تكون ربح اليانصيب، إلا أنه

قد يسعى لتحقيق الرغبة الأدنى المتمثلة في تجنب الخسارة بناءً على الاحتمال العالي جدًا لعدم فوزه.

يمكن تقييم عقلانية فعل المرء في حالة كهذه بالطرائق ذاتها التي يمكن أن نقيم بها عقلانية معتقداته. ويمكننا إذا توسعنا في حكمنا أن نقول بأن فعل المرء يعد عقلانيًا بالقدر ذاته الذي يحتمل به أن يحقق أسمى الغايات. أما إذا أردنا تقييد حكمنا، فسنقول بأن فعله يعد عقلانيًا إن كان ناجمًا عن الموازنة الملائمة بين المصلحة المحتملة المتمثلة في تحقيق ذلك الفعل لغايات مختلفة إزاء احتمال تحقيق ذلك الفعل لتلك الغايات، وقد أشرت سابقًا إلى حاجتنا للموازنة الملائمة بين هذه العوامل في معرض حديثي عن ماهية البحث الكافي. فمقدار كفاية البحث يتحدد بالموازنة الملائمة بين المصلحة المحتملة المتمثلة في غايته (مثل أهمية المعتقد الصحيح المتعلق بقضية ما بغض النظر عن كلفته) وبين احتمال تحقيق تلك الغاية. ومن الطبيعي أن تشير الأنواع الخمسة للعقلانية الداخلية للمعتقد إلى الأنواع الخمسة من العقلانية الداخلية للفعل.

وأنا أنظر إلى الفعل باعتباره عقلانيًا في حال أنه أفضل ما يمكن القيام به ـ أو واحدًا من الأفعال المتساوية في الأفضلية من ضمن الخيارات المتاحة للمرء ـ بناءً على برهانه المتعلق باحتمالات تحقيق الأفعال المختلفة للغايات المختلفة بحسب معاييره، وبناءً على معاييره المتعلقة بقيمة تحقيق كل هدف من تلك الأهداف المختلفة. وحينما أعدّ الفعل واحدًا من الأفعال المتساوية في الأفضلية، فإنني أعني أن لا فعل بديلًا آخر يفوقه في الأفضلية، على الرغم من وجود أفعال بديلة مساوية له في الأفضلية أو أدنى منه. فإن كانت معايير المرء المتعلقة بماهية المخاطرات التي تستحق أن يخوضها المرء تقتضي أن ربح المليون دولار هو أمر يستحق المخاطرة من أجله على الرغم من الاحتمال العالي لعدم فوزه باليانصيب، فإن مخاطرته بشراء ورقة اليانصيب تعد أفضل ما يمكنه القيام به وبالتالي تعد منطقية بغض النظر عن احتمال خسارته للمئة دولار التي لا يتحملها إلا بشق النفس. ويعود السبب في ذلك إلى أنه يقوم بالفعل الذي يراه أفضل فعل بحسب تصوره للقيمة النسبية لربح مليون دولار أو خسارة مئة دولار، كذلك أنه يرى أن هذا الفعل أفضل من بديله المتمثل في عدم شراء ورقة اليانصيب. وبما أن المعتقدات التي يشتمل عليها هذا الحدث والمتعلقة باحتمال الفوز وبالقيم النسبية للأفعال بناءً على تلك الاحتمال تعد معتقدات عقلانية، فإن تصرفه وفق هذه المعتقدات يعد عقلانيًا بدوره.

ولكن قد تكون لدى المرء معتقدات خاطئة حول ماهية المخاطرات التي يستحسن أن يخوضها أو يتجنبها في الظروف المختلفة. وعلى الرغم من أن ذلك قد لا يكون متسقًا مع معاييرك الخاصة، إلا أن المخاطرة بخسارة مئة دولار في سبيل محاولة تحقيق الاحتمال الضئيل لربح مليون دولار قد يكون مستحسنًا أو محايدًا أخلاقيًّا إن كان لديك الكثير من المال في رصيدك المصرفي، ولكن الأمر لن يكون كذلك إن كنت ستعجز عن إطعام عائلتك في حال خسارتك للمئة دولار. ويمكننا بناءً على ذلك أن نعرّف الفعل العقلاني باعتباره الفعل الذي يعد أفضل ما يمكن القيام به في واقع الأمر بناءً على برهان المرء المتعلق بماهية ظروفه والمتعلقة بماهية الاحتمالات الصحيحة (وأعني بذلك الاحتمالات المنطقية) لإمكان تحقيق الأفعال المختلفة لغايات مختلفة. وقد بينت سابقًا في هذا الفصل أن الحقائق المتعلقة بالجودة الأخلاقية للأفعال (وأعني بها السوء والخيرية وما إلى ذلك)، والتي تم تحديدها بصورة حصرية بناءً على مفاهيم غير أخلاقية هي حقائق ضرورية لازمة. فعندما نقيم خيرية الأفعال في أحوال غير قطعية، فإن التحديد الكامل ينبغي أن يقتصر على الوصف الناجم عن برهان الشخص، والذي يتسق دون غيره مع تقييم عقلانية سلوك المرء بالمعنى الداخلي المتاح. وإذا تصرف المرء وفق معتقدات منطقية متعلقة بالمآلات المحتملة لأفعاله، وبمدى خيرية الأفعال المختلفة في الظروف التي يمر بها (بحسب ما يحتمل برهانه) مثل وجود الكثير من المال في حسابه المصرفي، فإن فعله سيكون منطقيًّا بناءً على احتمال تلك المآلات.

وعلى الرغم مما سبق ذكره فإن مسألة عقلانية الفعل تتضمن نوعًا ثالثًا مهمًا من العقلانية الآنية التي لا يوجد ما يناظرها في مسألة عقلانية المعتقد. فقد رأينا سابقًا أن المرء لا يمكن أن يتحكم في اكتساب المعتقدات التي يؤمن أنها محتملة بحسب برهانه، ولكنه قد يفشل في القيام بما يراه أفضل فعل ممكن (أو من بين أفضل الأفعال الممكنة) بحسب معتقداته المتعلقة باحتمالات تحقيق الأفعال المختلفة لغايات مختلفة. فقد يشتري ورقة اليانصيب بغض النظر عن اعتقاده بأن ذلك ليس أفضل ما يمكن القيام به، وهو يعد في مثل هذه الحالة مخطئًا أو شبه مخطئ (انظر الصفحة 37). وأنا أنظر إلى الفعل الذي يعد أفضل ما يمكن المرء القيام به باعتباره فعلًا عقلانيًّا.

وننتقل بعد ذلك إلى الأنواع الثلاثة من العقلانية الشمولية للفعل. فالفعل يعد عقلانيًّا إن كانت عقلانيته مستمدة من بحث ينظر إليه المرء باعتباره قدرًا كافيًا من

البحث المتعلق باحتمال تحقيق الأفعال المختلفة لغايات مختلفة، وبالخيرية النسبية لهذه الأفعال بناءً على الاحتمالات المتعلقة بها. فقد يفشل المرء في القيام بالفعل العقلاني إما بسبب أن الفعل غير عقلاني فعلًا، أو بسبب عدم كفاية البحث المتعلق به، وفي كلا الحالتين، فإن المرء يعد مخطئًا أو شبه مخطئ. ولا يكون الفعل عقلانيًا إلا إن كان عقلانيًا وكانت معتقدات المرء المتعلقة به مبنية على ما يرى المرء أنه قدر كاف من البحث. ولا يكون الفعل عقلانيًا إلا إن كان عقلانيًا وكانت معتقدات المرء المتعلقة به مبنية على ما يرى المرء أنه قدر كاف من البحث حول احتمال تحقيق الأفعال المختلفة لغايات مختلفة وحول الخيرية النسبية للخيارات المتاحة من الأفعال بناءً على برهانه المتعلق بظروفه[1].

---

(1) إن فكرة أن العمل عقلاني إلى درجة يمكن فيها من خلاله تحقيق هدف نبيل غالبًا ما يتم التعبير عنها بما يعرف بـ(نظرية القرار الافتراضي). إن قيم المخرجات المحتملة هي أرقام محددة بحيث تحمل قيمة إيجابية للأفعال الخيرة وقيمة سلبية للأفعال السيئة. وبالتالي، فإن الفائدة المتوقعة لبعض الأفعال غالبًا ما يقال بأنها مجموع (احتمال أن يكون لدى الفعل نتيجة معينة مضروبة بقيمة ذلك المُخرج) كل مخرج من المخرجات الممكنة. وبالتالي فإن الفعل العقلاني هو الفعل الذي يملك أكبر فائدة متوقعة. وعليه فإنه يمكن تحليل الأنواع المختلفة للعقلانية من ناحية معايير الاحتمال أو معايير القيمة المستخدمة. إلا أن هذا النوع من القياس لا يعد في الغالب قياسًا مفيدًا للغاية، وذلك لأن ماهية الفعل العقلاني (وفق أي تعريف من تعريفاتي) أكثر وضوحًا في الغالب من الكيفية التي ينبغي وفقها تحديد القيم للمخرجات، الأمر الذي ينطبق على الأفعال التي نتناولها في هذا الكتاب. ولا يوجد مقياس واضح لتقديم القيم العددية للأنواع المختلفة من الخلاص المتاحة من قبل الديانات المختلفة ولكن في بعض الأحيان يكون من الواضح تمامًا أن من الأفضل اتباع نوع معين من الخلاص بدلًا من الآخر حتى وإن كان تحقيق ذلك أقل احتمالًا، وبالتالي فإن استخدام نظرية القرار الافتراضي في هذا الكتاب لن يكون ذا جدوى. وللاطلاع على تفسير نظرية القرار الافتراضي كاملةً، انظر الحاشية الإضافية «ب» **Epistemic Justification.**

الفصل الثالث

قيمة المعتقد الديني العقلاني

أهمية العقيدة الدينية الصحيحة

أنتقل الآن إلى تطبيق نتائج الفصل السابق على قضية العقيدة الدينية والتي تشمل بصورة عامة تلك المعتقدات التي تدور حول الحقائق الغيبية، بما في ذلك معتقدات حول وجود الرب واليوم الآخر بالإضافة إلى معتقدات حول صفات الرب (ماهية الرب)، وطبيعة أفعاله التي قام بها. ويتضمن هذا المفهوم المعتقدات الخاصة بأي دين تأليهي (وهو الدين الذي يدعي بأن الإله موجود)، مثل المسيحية، وأي دين غير تأليهي، مثل البوذية. (سوف أعطي تعريفًا أكثر دقة عن «الدين» في الفصل الخامس.)

وبما أن امتلاكنا معتقدات صحيحة حول التزاماتنا الكبرى والأعمال التي يستحسن أن نقوم بها مهم جدًّا، فإن البحث الوافي عن ماهية هذه الالتزامات والأعمال مهم بدوره للوصول إلى تلك المعتقدات. إن التفكر الأخلاقي في شواهد دنيوية عدة- كما سأناقش ذلك بمزيد من التفصيل في الفصل الخامس- سيقودنا بسرعة إلى استبصار الحقيقة الحتمية التي تقتضي بأنه إن كان هناك رب خلقنا وأبقانا في الوجود فإننا مدينون له بالكثير من الامتنان. وإن كان هذا الرب هو الخالق المتفضل لجميع الموجودات، فإننا مدينون له بالعبادة، إذ إن خلقه لنا يعطيه أحقية في أن يملي علينا الطريقة التي ينبغي أن نعيش بها إلى حد ما، وبالتالي فإن الانصياع لتعليماته واجب علينا. وإذا فشلنا في استغلال حياتنا بالطريقة الصحيحة، فإن علينا أن نسأله المغفرة. وبناءً على ما سبق، فإن امتلاكنا اعتقادًا صادقًا حول وجود الرب من عدمه مهم جدًّا، لأن إيماننا بوجوده يقتضي أن نفي بهذه الالتزامات المهمة. وبالتالي، فإن على كل واحد منا أن يبحث بصورة كافية في هذه المسألة لنصل إلى اعتقاد صحيح إلى أقصى درجة ممكنة لدينا.

تعرض لنا معظم الديانات إمكان الحصول على سعادة كبرى (في هذه الحياة، والحياة الأبدية بصورة عامة) وهو ما أسميه الحصول على «الخلاص».وبما أن سعادة الإنسان ـ أيًّا تكن مدتها أو طبيعتها ـ تعدّ مكسبًا له بصورة بديهية، فإن سعادته الكبرى (أي خلاصه) تعدّ مكسبًا عظيمًا للغاية. وبالتالي، فإن امتلاكنا المعتقد الصحيح بشأن نوع ومدة الحياة التي ينبغي أن نعيشها لنحصل على تلك السعادة الكبرى هو بدوره أمر جيد جدًّا. يواجه البشر في تجربتهم الخاصة حقيقة أن الملذات الدنيوية مشبعة بصورة موقتة، إلا أن هذا الإشباع ليس دائمًا ولا عميقًا. ونتوصل من خلال التجربة الواقعية ـ بالإضافة إلى ما يقنعنا به الشعراء والروائيون والمسرحيون ـ إلى حقيقة تقضي بأن الطعام والشراب ووسائل الترفيه، بل وحتى المخدرات، ليست هي الوحيدة التي تفشل في إشباعنا على أعمق المستويات، إذ إن حياتنا الأسرية والوظيفية وانتماءنا إلى المجتمع المحلي، وامتلاكنا هواية تستغرقنا، إلخ، تفشل في ذلك أيضًا. كذلك إن هذه المتع من جميع النواحي لا تدوم إلا بالقدر الذي تدوم به حياة الإنسان ـ حوالى ثمانين سنة على أكثر تقدير ـ. وعلى الرغم من أن بعض الأعمال الدنيوية، مثل مساعدة الآخرين على مواجهة العالم والاستمتاع به، تبدو جديرة بالاهتمام بشكل عميق، إلا أنها يمكن أن تكون محبطة بحد ذاتها. وتبدو غالبًا المتع الوحيدة التي يمكننا تقديمها للآخرين وكأنها غير قادرة بحد ذاتها على إشباعهم بشكل دائم وعميق، وحين يحاول المرء تحقيق غاية سامية فإنه يواجه الكثير من الرغبات المشينة والغايات الدنيئة التي تراوده.

وفي خضم ذلك كله، يسمع الناس إعلان الديانات المختلفة عن تلك السعادة الكبرى التي تمنحها لأتباعها. وحين يتبع الإنسان طريقة دينية فإنه يستشعر سعادة كبرى نابعة من ظنه بأنه مدرك المغزى العميق لحياته الدنيوية حتى وإن كانت تلك السعادة لا تدوم إلا بالمقدار الذي تدوم به حياته الدنيوية، وذلك في حال عدم إيمانه بالحياة بعد الموت (كما كان الأمر بالنسبة إلى قدماء اليهود الذين لم يؤمنوا بالحياة بعد الموت حتى آخر قرنين قبل الميلاد). وقد تكون هذه السعادة (كما كان الأمر بالنسبة إلى اليهود) نابعة من اعتقادهم بأنهم يتبعون طريقة تتضمن علاقة ملائمة مع الرب. لكن معظم الديانات التأليهية، مثل المسيحية، تزعم بأن الرب سيهب الناس حياة بعد الموت ينعم برؤيته فيها أولئك الذين اتبعوا طريقة دينية معينة في حياتهم الدنيا وهذا وحده سيمنحهم سعادة أبدية كبرى. وحتى في الديانات التي لا تؤمن بوجود الرب، نجد أن هناك سعادة أبدية كبرى يمكن الحصول

عليها كما تزعم الديانة البوذية مثلًا عبر وصفها حالة النيرفانا(*). وبناءً على ما سبق، فإن من المهم جدًّا أن نمتلك في البداية اعتقادًا صحيحًا عن جدوى أنواع الخلاص المتعددة التي تمنحها الديانات المختلفة؛ ثم نمتلك بعدئذٍ اعتقادًا مماثلًا حول إمكان حصولنا على هذه الأنواع المتعددة للخلاص عبر اتباع الطرائق التي تأمرنا بها تلك الأديان. من المهم أن يكون لدينا اعتقاد صحيح حول وجود الرب وإمكان حصولنا على الخلاص ليس لأن الاستنتاج الإيجابي سيوضح لنا الطريقة التي نفي بها بالتزاماتنا ونحصل بها على الخلاص فقط، بل لأن الاستنتاج السلبي سيمنعنا من إضاعة وقتنا في الصلاة والعبادة والسعي دون جدوى لحياة أبدية لا وجود لها. وقد لفتُّ الانتباه عند حديثي عن الاعتقاد الصحيح كقضية عامة إلى أهمية ذلك الإيمان بحد ذاته ولا سيما عندما يتعلق الأمر بأصل وطبيعة وغاية مجتمعنا البشري والكون ككل. وإن كان للتاريخ والفيزياء أهمية لهذا السبب، فإن من الجلي أن للمعتقد الديني الصحيح أهمية أكبر بكثير للسبب ذته، إذ لا معلومة أكثر محورية عن أصل وطبيعة وغاية البشر والكون من تلك التي تقرر ما إذا كانوا يعتمدون في وجودهم على الرب الذي خلقهم وأبقاهم، أو أن الكون وكل ما فيه والقوانين التي يسير بها لا تعتمد على أحد. إن للمعتقد الصحيح هنا - سواء أكان تأليهيًّا أم إلحاديًّا- أهمية بالغة في تحديد نظرتنا إلى العالم ككل، وليس لمجرد الاعتقاد الصحيح بوجود أو عدم وجود الرب قيمة كبيرة بحد ذاته، لكن في حال إيماننا بوجود رب (كلي المعرفة)، فإننا سوف نؤمن بأنه يعرف كل شيء عن أصل وطبيعة وغرض وجود الإنسان والكون، وفي حال إيماننا بأن هذا الرب مصدر مطلق للخير، فإننا سوف نؤمن بأنه سيساعدنا على امتلاك الكثير مما يعلمه هو عن أصل وطبيعة وغرض وجود الإنسان والكون.

ويضاف إلى ما سبق أن أهمية الوفاء بأي التزام تجاه الرب وأهمية السعي للخلاص تقتضي أن اعتقادنا الصحيح بوجود الرب أو عدم وجوده، واعتقادنا بوجود طريق للخلاص أو عدم وجوده، ليس مهمًّا لمصلحتنا الذاتية فحسب، بل هو مهم لنتمكن من مساعدة الآخرين أيضًا. إن الشخص الذي يمتلك مثل هذا المعتقد يمكن أن يمنح الآخرين معلومات تساعدهم على الوفاء بالتزاماتهم تجاه الرب (أو الأرباب إن كان يؤمن بوجودهم)، وبالتالي فهو يساعدهم على الوصول إلى الخلاص. إنني أرى أن كل من يقع على عاتقه مسؤولية

(*) حالة من السلام والسكون العقلي التام يمكن الوصول إليها بحسب الفلسفة البوذية عبر التأمل العميق وفصل الذهن والجسد عن مؤثرات العالم الخارجي.

تنشئة الآخرين مُلزم ـ إن استطاع ـ أن يتحقق من أن أولئك الآخرين مدركون التزاماتهم تجاه الرب (أو الأرباب) وأنهم يعرفون طريقهم إلى الخلاص. وهذا يعني في المقام الأول الوالدين (وإلى حد أدنى مدرّسي المواد الحساسة دينيًا)؛ وهو بالتالي يعني معظمنا، بطبيعة الحال. وعلى نحو مماثل، إن اعتقدنا بأن الدين أمر زائف، فإننا سوف نعتقد بأن الصلاة والعبادة وبعض الممارسات الأخلاقية ليست ذات جدوى، وبالتالي فإن التزام الوالدين ضمان سعادة أبنائهم سوف يقودهم إلى نهي الأبناء عن مثل هذه الممارسات. وحتى لو لم يكن لدينا أي التزام بمساعدة الآخرين سوى هذا الالتزام تجاه أبنائنا لمساعدتهم في الوصول إلى خلاصهم أو نهيهم عن السعي للحصول على ما لا يمكن الحصول عليه، فمصلحتنا ومصلحتهم تقتضي أن نفي بهذا الالتزام. إن لدى بعض الناس مواهب خاصة تمكنهم من اكتشاف البرهان المتعلق بهذه القضايا وتساعدهم على تقييم ما يُظهره هذا البرهان، إذ إن لكل من الفلاسفة واللاهوتيين والمؤرخين والشعراء والفنانين ذوي الحساسيات الدينية حصة من هذه المواهب. ويقتضي ذلك منطقيًا أن البحث في هذه المسائل بشكل كافٍ هو أمر واجب عليهم وذلك من أجل إتاحة استنتاجاتهم للآخرين. وباستخدام المثال الذي ذكرته سابقًا: عندما يكون هناك نقص في الغذاء عند الناس، فإن الشخص المتضلع من الكيمياء الحيوية الزراعية ملزم على نحو ما توظيف قدراته لاكتشاف طريقة تمكنهم من الحصول على المزيد من الطعام من أرضهم. ويسري الحكم نفسه حين يكون النقص في الغذاء الروحي. فبعض الناس لديهم موهبة خاصة في التبشير[*] وإتاحة استنتاجاتهم في هذه المسائل بصورة عامة.

ذكرت سابقًا أن على الرغم من أن الكثيرين منا ملزمون محاولة اكتساب معتقدات دينية صحيحة نظرًا إلى التزاماتنا تجاه الآخرين (وخصوصًا تجاه أطفالنا) والمتمثلة في إرشادهم إلى حقيقة الدين، إلا أن هذا الأمر لا ينطبق على الجميع بناءً على السبب نفسه. ولذلك فإنني أجد أن دبليو كيه كليفورد (W.K. Clifford) كان مبالغًا في ادّعائه الوارد في مقالته المعروفة «أخلاقيات الإيمان»[1] التي كتب فيها ما نصه: «بما أن كل معتقداتنا والطرائق التي نكتسبها بها تؤثر في الآخرين، فإننا ملزمون التمسك بالعقلانية التامة في جميع الأمور». وقد كتب في مقالته تلك ما نصه: «إن اعتقاد المرء ليس أمرًا خاصًا يهمه وحده فقط». وأضاف بأن أولئك

(*) استخدم الكاتب هنا مفردة evangelizing وهي تستخدم غالبًا مع التبشير بالديانة المسيحية.

(1) في «مقالاته و محاضراته» (ماكميلان، 1879).

الذين يؤمنون بالمقولات المسلَّم بها والتي لم تثبت صحتها بحثًا عن سلوانهم وسعادتهم الخاصة يشكلون تأثيرًا مضللًا على غيرهم. ويُعدّ هذا الحكم الذي يطلقه كليفورد عادلًا بما فيه الكفاية حين يتعلق الأمر بشخص ذي تأثير جلي ومسؤولية واضحة تجاه غيره كما هو الحال بالنسبة إلى الوالدين تجاه أولادهما، أو المعلم تجاه طلابه، أو الكاهن تجاه رعيته، أو حين يتعلق الأمر بأشخاص يتمتعون بمواهب استقصائية خاصة. ولكن يبدو أن كليفورد قد بالغ في طرحه بشأن هذه النقطة على الرغم من أنها جيدة من ناحية المبدأ، إذ إن هناك بالتأكيد مجالًا للأخلاقيات الخاصة والتي يحق للشخص أن يختار في حدودها نوعية الفعل الذي سيقوم به حتى إن كان اختياره مضللًا لبعض من يراقبونه ممن لا يقعون ضمن إطار مسؤوليته. وحين يراقب البالغون العقلانيون سلوك شخص ما، فإن الأثر الوحيد الذي يمكن أن تحدثه تصرفاته السيئة فيهم هو أنها قد تقودهم إلى تجنب القيام بها مستقبلًا، شريطة أن يكون ذلك خارج سياق الوالد/ الابن أو ما شابهه طبعًا.

إن المصدر الإضافي والحاسم لالتزامنا السعي نحو التساؤل الديني نابع من أن قدراتنا الفكرية قد منحت لنا من قِبل شخص ما، وبالتالي فإننا ملزمون أن نحسن استخدام هذه الهبة التي منحها لنا متفضّل علينا لمصلحتنا. وقد ذكرت سابقًا أن هذه الهبة قد منحت لنا قبل أن نصل إلى سن إدراكية تؤهلنا لرفضها، فإن التزامنا إحسان استخدامها ليس مشروطًا بقبولنا الطوعي لها. وبما أن والدينا ـ إن فرضنا أن لهما دورًا في تربيتنا وأنهما لم يكتسبا هذه الصفة من ناحية بيولوجية فقط ـ قد نمّيا قدراتنا الفكرية، بما في ذلك القدرة على السعي للبحث المهم عن الحقيقة الدينية، فإننا مدينون لهما بالقيام ببعض البحث عنها على أقل تقدير. وإن كان الرب موجودًا فعلًا، فإن قدرة والدينا على تنمية قدراتنا الفكرية (أو أي طريقة أخرى أدت إلى امتلاكنا لهذه القدرات) هي في آخر المطاف فضل من الرب، وبالتالي فإننا مدينون له بالبحث حول الحقيقة الدينية، ولا يمكن بطبيعة الحال أن نؤمن بالتزامنا هذا ما لم نكن مؤمنين فعلًا بوجود الرب. ولكن إذا آمنا بوجوده فإننا مؤمنون تبعًا لذلك بوجود هذا الالتزام بالبحث حول الحقيقة، إذ رأينا سابقًا (في الصفحة 67) أن من المحتمل دائمًا أن يؤدي البحث والتقصي إلى اعتقاد عقلاني أقوى. وإن كان الرب موجودًا في واقع الأمر، فمن المحتمل أن يكون الاعتقاد الأقوى الذي توصلنا إليه في آخر المطاف هو الاعتقاد الأصلي ذاته (بأن الرب موجود) لأن البرهان الجديد في هذه الحالة قد يؤكد هذه الفرضية ويزيد من احتمالها. وبناءً على الحيثيات التي سبق نقاشها فإن المعتقدات الأقوى أكثر احتمالًا في إرشادنا إلى التصرف السليم من المعتقدات الأضعف، والتصرف السليم في حالتنا هذه هو خدمة الرب بشكل أفضل.

إن الاعتقاد بوجود الرب (إن كان هذا الرب موجودًا حقًّا) أهم بكثير من الاعتقاد بعدم وجوده (إن لم يكن موجودًا فعلًا)، لأن اعتقادنا بوجوده وهو غير موجود، أو اعتقادنا بعدم وجوده وهو موجود، يمكن أن يؤدي في كلتا الحالتين إلى فشلنا في واجبنا المتمثل في تزويد أبنائنا معلومات مهمة وصحيحة. كذلك إن الاعتقاد الخاطئ بعدم وجود الرب في حال وجوده يمكن أن يؤدي بنا (وبأبنائنا) إلى عدم عبادته في الوقت الذي ندين له فيه بالعبودية. كذلك يمكن أن يؤدي ذلك إلى ألا نتوب إليه عندما نكون مدينين له بالتوبة وذلك عند إساءة استخدام حياتنا التي وهبنا إياها. وبعكس ذلك فإننا إن اعتقدنا اعتقادًا خاطئًا بوجود الرب وعبدناه وتبنا إليه وهو غير موجود في حقيقة الأمر، فلن يتضرر أحد جراء ذلك الاعتقاد وتلك العبادة. ويضاف إلى ذلك أن فشل الشخص في اعتناق المعتقد الصحيح والذي يقضي بوجود الرب يمكن أن يؤدي (بالنسبة إليه وإلى من يتأثرون به) إلى خسارة الحياة الأبدية العظيمة إذ إن الاعتقاد بوجود الرب مرتبط باعتقاد صحيح آخر يقضي بأنه إن كان موجودًا فإنه سوف يمنح تلك الحياة الأبدية بعد الموت لأولئك الذين يعيشون حياتهم بطريقة معينة في الدنيا، وبالتالي فإن من يؤمن بهذه المعتقدات سيكون في موضع يؤهله للحصول على تلك الحياة. وحتى إن كان الاعتقاد الديني الآخر المترتب على الإيمان بوجود الرب مقتصرًا على أنه ـ في حال وجوده ـ سيمنح تلك الحياة الأبدية العظيمة لكل من «يحاول» أن يحيا حياة فاضلة في الدنيا، فإن هذين الاعتقادين، يمكن أن يدفعا الشخص إلى محاولة التزام حياة فاضلة في الدنيا وبالتالي الفوز بتلك الحياة الأبدية (حول هذا راجع الصفحة 216)، في حين أن الفشل في إيجاد اعتقاد إلحادي صحيح يمكن أن يؤدي في أغلب الحالات إلى إضاعة حياة فانية ومحدودة.

أستنتج مما سبق أنه بناءً على الأسباب الكثيرة التي ذكرتها، فإن من المهم جدًا أن تكون لدى الناس معتقدات دينية صحيحة، وبعض هذه الأسباب يقتضي وجود التزام على الناس البحث عن هذه المعتقدات. وسرعان ما سيتبين لنا أن ما ينطبق على الاعتقاد البسيط بوجود الرب ينطبق أيضًا على المعتقدات التي تنسب إلى الرب خصائص وأفعالًا معينة، بل إن لهذا الاعتقاد مآلات كثيرة تتعلق بسلوكنا حيال السعي للحصول على السعادة الأبدية الكبرى أو بالعبادة أو بكل المعتقدات الأخرى المبنية على الاعتقاد البسيط بوجود الرب مثل الطريقة التي يرغب في أن نعبده بها أو الأسباب لتي تدعونا إلى عبادته. وإن صحت استنتاجاتي حول أهمية اعتناق معتقد ديني صحيح (وهي صحيحة بالضرورة) فإن صحتها لا تعتمد على أي حقيقة عرضية غير مطلقة.

برهان الناس على معتقداتهم الدينية

بما أن امتلاكنا معتقدات دينية صحيحة مهم للغاية، فإننا بحاجة إلى اتخاذ خطوات معينة لاكتساب المعتقدات الصحيحة والمثبتة عقلانيًا بأقصى درجة يمكن أن نحصل عليها. استعرضت في الفصلين الأول والثاني الأنواع المختلفة للبراهين التي يتبناها الناس، والمعايير الاستقرائية المختلفة التي يستخدمونها للوصول إلى معتقداتهم، وأنواع المنطق المنضوية فيها. ويمكنني الآن أن أطبق هذه الاعتبارات العامة على معتقداتهم الدينية، وأن أتساءل متى تكون هذه المعتقدات عقلانية.

وسأبتدئ ذلك باستعراض مختلف الفرضيات الأساسية التي تقوم عليها معتقدات الناس الدينية (وعلى رأس تلك المعتقدات، الاعتقاد بوجود الرب أو عدم وجوده)، مع الأخذ بعين الاعتبار أن معظم تلك الفرضيات جديرة بأن نصفها بأنها أساسية(*) وهي تشكل معتقدات أساسية معتبرة لدى الناس. بادئ ذي بدء، ليس هناك شك في أن لبعض الناس فرضية أساسية بأن الرب موجود، وهي فرضية ناجمة عن إدراكهم الجلي لوجوده، وقد يتوصلون إلى هذا الإدراك في كثير من الأحيان عبر مشاركتهم في طقوس التعبد بالكنيسة. وبناءً على مبدأ (التصديق الفوري من دون برهان) الذي أوردته من قبل، فإن لهم الحق في تبنيهم هذه الفرضية الأساسية (إلا إن كانت متضمنة تناقضًا داخليًا يحتم أنها خاطئة)، ولهم الحق أيضًا في اعتناق المعتقد الناجم عن هذه الفرضية (إن لم يكن هناك برهان نافٍ لهذا المعتقد). وبالتالي فإن وجود الرب يمكن أن يشكل معتقدًا أساسيًّا معتبرًا بالنسبة إلى هؤلاء الناس، وخصوصًا إن كانت تجربتهم في ما يتعلق بهذا المعتقد عميقة جدًّا. ويسري الحكم ذاته على أولئك الذين يعيشون في محيط ثقافي يتعلمون فيه منذ ولادتهم أن الرب موجود، ويسلّم الجميع فيه بوجود الرب.

وبحسب المرحلة الأولى من نظرية المعرفة المعدلة (والمتمثلة في ما أورده بلانتينغا(**) Plantinga في كتاب **Faith and Rationality**)[1] فإن وجود الرب يشكل غالبًا معتقدًا أساسيًّا ملائمًا بالنسبة إلى المجموعة سابقة الذكر، وأن بإمكانهم إدراك ذلك

(*) راجع تعريف الكاتب للفرضيات الأساسية في الفصل الأول.

(**) ألفين بلانتينغا أستاذ في الفلسفة وفيلسوف تحليلي أميركي معروف ورائد في مجال فلسفة الدين والتبريريات.

(1) Alvin Plantinga, «Reason and Belief in God», in A. Plantinga and N. Wolterstorff (eds.), **Faith and Rationality** (University of Notre Dame Press, 1983).

عندما يفكرون فيه في ظل الظروف المناسبة[1](*) إلا أن نظرية المعرفة المعدلة معروفة بصعوبة تبريرها لنفي أن أي فرضية اعتقادًا أساسيًا لدى بعضهم إلى درجة تجعل من الصعب عليها أن تبرر عدم كون فرضية ساذجة مثل تلك التي تزعم بأن «اليقطين الكبير يعود كل هالوين» اعتقادًا أساسيًا ملائمًا ـ بالنسبة إلى بعض الناس ـ. وعلى الرغم من أن مبادئي تشير إلى أن ذلك أمر ممكن نظريًا، إلا أنني لا يمكن أبدًا أن أظن أنه أمر صحيح على الإطلاق، وعلى أي حال فإن هناك الكثير من البراهين النافية لهذا الادعاء. وعلاوة على ذلك، فإنني لا أعتقد أن الكثير من الناس- سواءً في عصرنا هذا أم في عصور سابقة- كانوا محظوظين بما يكفي ليمروا بتجربة تجعل من الاعتقاد بوجود الرب معتقدًا أساسيًا عميقًا عبر إدراك غامر وظاهر لوجود الرب. وعلى الرغم من ذلك، فإن من المؤكد أن كثيرين من الناس مروا بتجارب أفضت إلى اعتقادهم بالوجود الظاهر للرب، ولكنها ليست غامرة ولا عميقة. وكثيرًا ما يكون هؤلاء الأشخاص على دراية ببرهان نافٍ لوجود الرب (مثل التجارب الدينية غير التأليهية عند البوذيين وغيرهم والتي سأناقشها في الفصل السابع)، وبالتالي فإن فرضيتهم الأساسية عن وجود الرب تحتاج إلى تدعيم بالحجة على الرغم من مرورهم بتجارب ظاهرة لوجوده، في حين أن كثيرًا من الناس بمن فيهم المؤلهون، لم يمروا

---

(1) يقول بلانتينغا في المرجع السابق (الصفحات 74 ـ 82) إننا عندما نجد أنفسنا نكوِّن اعتقادًا بوجود الرب في ظل ظروف معينة (على سبيل المثال عند قراءة الكتاب المقدس والشعور بالذنب لما قمنا به)، فإن هذا الاعتقاد يعدّ أساسيًا بحق. ويمكننا أن نكون عقلانيين في اعتباره أساسيًا من دون الحاجة إلى نظرية تبرر ذلك. ولكن هذه النظرية تتشكل ـ بحسب بلانتينغا ـ ص76 عبر «جمع نماذج من المعتقدات والظروف التي تشكل فيها تلك المعتقدات معتقدات أساسيّة بحسب تلك الظروف، ونماذج عن المعتقدات والظروف التي لا تشكل فيها تلك المعتقدات معتقدات أساسية بحسب تلك الظروف. وبالتالي، فإن علينا أن نؤطر الفرضيات بحسب الظروف الضرورية والكافية لمنح المعتقدات صفة الأساسية على نحو ملائم، واختبار الفرضيات قياسًا إلى تلك النماذج». وعلى الرغم من وصف بلانتينغا هذه الطريقة بال«استقرائية»، إلا أن ذلك يبدو وصفًا مضللًا، إذ إن المتعارف عليه بالنسبة إلى الحجة الاستقرائية هو احتجاجها بفرضيات ممكنة للوصول إلى نتائج ممكنة، بينما نجد أن الطريقة التي أوردها بلانتينغا ليست معنية بواقعية نماذج المعتقدات الأساسية والظروف التي يتم جمعها والتي تجعل من اعتناق تلك المعتقدات أمرًا ملائمًا في حال تحقق تلك الشروط مما يمكننا من الاكتشاف البديهي لحقيقة ضرورية. ويمكن اعتبار طريقته نوعًا من الطرائق البديهية المسماة بـ«**المعادلة التأملية**» (انظر ص 8ـ 39 وص67)، والتي نصل من خلالها إلى المبادئ الأخلاقية والمعايير الاستقرائية من خلال التأمل في ما يجب وما لا يجب أن يفعله الناس في مختلف الظروف الحقيقية أو المتخيلة.

(*) شرح الظروف المناسبة بحسب بلانتينغا.

بتجارب عايشوا فيها حضورًا ظاهرًا للرب. قد أكون مخطئًا في ما يخص نسبة وجودهم في كل فئة، ولكن لا شك في أن المؤلهين موجودون في كل فئة من هذه الفئات الثلاث (فئة مرت بتجربة عميقة وغامرة لوجود ظاهر للرب، وفئة مرت بتجربة عادية لوجود الرب، وفئة لم تمر بأي تجربة لذلك الوجود). وعلى الرغم من أن بعض المؤلهين في العصور السابقة كانوا يعيشون في محيط ثقافي يتناول فرضية وجود الرب باعتبارها حقيقة بديهية، إلا أنني أرى أن معظم المؤلهين -بالإضافة إلى الملحدين واللاأدريين بطبيعة الحال- بحاجة إلى تدعيم فرضيتهم بالحجج وذلك لتبرير تجربتهم على الأقل.

وبالنسبة إلى بعض المؤلهين، فإن أحداث حياتهم الخاصة والتي يرتبط حدوثها بمعتقداتهم الأساسية العميقة تبدو وكأنها مصدر لحجج راسخة عندهم بشأن فرضية وجود الرب. فقد يبدو لهم مثلًا أن الكثير من دعواتهم قد استجيبت على نحو يستحيل أن يقع ما لم يكن ذلك بفعل من أفعال الرب (بحسب البرهان المتاح لهم). لكن بالنسبة إلى أغلبية الأحداث (وليس كلها - راجع الفصل السابع)، ولا سيما الشفاء من الأمراض- والتي يدعو الناس طلبًا للشفاء منها أكثر من دعائهم من أجل معظم الأشياء الأخرى- فإن من الصعب علينا أن نعرف هل حصل الشفاء فعلًا وفقًا للقوانين الطبيعية أم لا، إذ إننا في هذه الحالة بحاجة إلى معرفة أكبر بكثيرعن كيفية حدوث المرض (قوانين الكيمياء الحيوية) بالإضافة إلى معرفة تامة بالحالة السابقة لجسم المريض قبل مرضه وذلك لنثبت أن السير الطبيعي للعمليات الحيوية ما كان لينتج منه شفاء في تلك الحالة بعينها مما يحتم أن الشفاء قد تم في هذه الحالة بصورة خارقة لتلك القوانين.

وتتمثل فئة معينة من الحجج - والتي أظن أنها كانت ذات تأثير كبير إبان العصور الوسطى بالإضافة إلى أنها مؤثرة إلى حد ما في جميع العصور- في الاعتماد على المرجعية. ومثال ذلك أن الكثير من القرويين في العصور الوسطى آمنوا بوجود الرب لأن آباءهم أو كاهن القرية أو راهبًا عابرًا قد أخبروهم بوجوده وحدّثوهم عن مرورهم بتجربة تثبت وجوده، أو لأن وقوع المعجزات «التي لا يمكن أن يقوم بها إلا الرب» موثق بشكل جيّد، أو لمجرد أن الحكماء قد أكدوا وجوده. وبناءً على مبدأ الشهادة، فإن القروي كان محقًا عندما آمن بوجود الرب (بناء على ما لديه من برهان بأن ذلك قد يكون صحيحًا) في حال غياب برهان النفي (والذي قد يكون مجرد شهادة نافية متمثلة في أشخاص آخرين يخبرون هؤلاء القرويين بما يخالف هذا الإيمان). وحين يصنع الإيمان بمعتقد ما فرقًا جليًّا في حياة الآخرين بحيث

يتوصلون ـ بناءً على ذلك الإيمان ـ إلى العيش بطريقة ما كانت لتبدو طبيعية أبدًا في ظل أي ظروف أخرى، فإن ذلك يعد برهانًا قويًا على أنهم يؤمنون بذلك المعتقد بشدة وبالتالي فهم يؤمنون بأن احتمال أنه صحيح عال جدًا. وحتى إن لم نمر بتجاربهم أو نتمكن من تفهم حججهم، فإن حقيقة أنهم عاشوا حياة فيها الكثير من التضحية بناءً على ما مروا به من تجارب وما توصلوا إليه من حجج هي دليل على أن تلك التجارب كانت عميقة جدًّا أو أن تلك الحجج كانت مقنعة بشدة بالنسبة إليهم، ما يمنحنا برهانًا عن ماهية ما يبدو أن تلك التجارب والحجج قد أظهرته لهم. إلا أن الناس يتفاوتون في ما بينهم لناحية مقدار ما لديهم من برهان مستمد من الاعتماد على المرجعية، بالإضافة إلى أنهم يتفاوتون أيضًا في المدى الذي يمكن أن يبطل فيه اعتقادهم هذا بناءً على وجود أشخاص آخرين يخبرونهم بأن الرب غير موجود ـ شريطة أن يكون هؤلاء الآخرون على الدرجة ذاتها من العلم والصلاح قياسًا إلى من أخبروهم بوجوده بادئ الأمر ـ. وتندرج تحت هذه الفئة من الحجج القائمة على المرجعية، تلك الحجة الشائعة لدى الفلاسفة التبريريين في العصور الوسطى والتي تقول بأن تحول العالم الغربي إلى المسيحية من دون قوة السلاح هو برهان على صحة المسيحية، وهي حجة قيمة نوعًا ما، لكنها حتمًا ليست بالقوة ذاتها بالنسبة إلينا نحن الذين نعرف أن الحركات المنافسة حققت نجاحًا كبيرًا أيضًا في جذب المعتنقين من دون قوة السلاح ـ كالبوذية على سبيل المثال.

وقد قدم بعض الفلاسفة حججًا مؤيدة لوجود الرب مستمدة من فرضيات تتناول ما يزعمون أنها حقيقة ضرورية منطقيًا (بمعنى أن نفيها يقتضي تناقضًا ذاتيًا). ومثال ذلك هو تلك الفرضيات المستمدة من النص التقليدي للبرهان الوجودي[1] والتي تفترض أن «الرب هو أكمل الكائنات» و«أن أي كائن موجود هو أكثر كمالًا من كائن غير موجود». فإذا كانت هذه

---

(1) استحدث القديس أنسليم فكرة البرهان الوجودي وقدم ديكارت (Descartes) الصيغة التقليدية لذلك البرهان، والتي تتسلسل ـ تقريبًا ـ على النحو التالي: يعد الرب أكثر الكائنات كمالًا بحسب التعريف، وكل كائن موجود هو أكثر كمالًا من الكائن الذي ليس موجودًا، وبالتالي فإن الرب موجود لأنه أكثر الكائنات كمالًا. وللاطلاع على الصيغ التاريخية والحديثة لذلك البرهان انظر على سبيل المثال:

A. Plantinga, **The Ontological** Argument (Doubleday Co., 1965).

ولتحليل دقيق جدًا يؤدي لرفض البرهان انظر

Jonathan Barnes, **The Ontological Argument** (Macmillan, 1972).

ولصيغة جديدة من البرهان انظر

A. Plantinga, **God, Freedom, and Evil** (George Allen and Unwin, 1975), 108-112.

الفرضيات حقائق ضرورية فعلًا، فإنها ستكون فرضيات أساسية حقًا. لكن أقل ما يقال عنها هو أن هناك شكوكًا كبيرة في أنها حقائق ضرورية.

وفي عصر الشكوكية الدينية، حيث توجد حجج جيدة ضد الإيمان التأليهي وهي معروفة لدى معظم الناس، وفي ظل وجود كثير من المرجعيات من الملحدين والمؤمنين التأليهيين على حد سواء، فإن معظم التأليهيين بحاجة إلى حجج مبرهنة على وجود الرب تنبثق من معتقدات أساسية معتبرة يؤمن بها المؤمن التأليهي والملحد على حد سواء، ومن ثم يكون الانطلاق من هناك بمعايير مشتركة بين المؤمن والملحد. ويعد تقديم مثل هذه الحجج هدفًا لدى علم اللاهوت الطبيعي إذ ينطلق من أكثر الظواهر الطبيعية عمومية ـ كوجود العالم وخضوعه للقوانين الطبيعية، وأن القوانين والظروف المبدئية للكون موجودة على شكلها المفترض الذي وُجدت الكائنات البشرية بناءً عليه وهلم جرًّا، ومن ثم يحاول إثبات وجود الرب من هذا المنطلق عبر أحد أسلوبي التدرج المنطقي (بالحجج الاستنباطية أو عن طريق معايير الاستدلال الاستقرائية المستخدمة في مجالات البحث الأخرى). وتحتاج الحقائق التاريخية للمسيحية إلى تدعيمها بالحجج الاستقرائية، ابتداءً ـ بشكل جزئي ـ من المعلومات التاريخية التي يعترف بها المؤمن التأليهي والملحد على حد سواء. وهنا أؤكد كلمة «جزئي» لأن احتمال أن الأحداث المهمة المتمثلة بحياة السيد المسيح وموته وقيامته قد وقعت بالفعل ستكون أكبر بكثير إن كانت فرضية وجود الرب صحيحة وأقل بكثير إن كانت هذه الفرضية خاطئة. وبالتالي فإن برهان علم اللاهوت الطبيعي هو أيضًا برهان متعلق بهذه الأحداث. وفي المقابل أيضًا نجد أن البرهان التاريخي المفصل عن هذه الأحداث متعلق بدوره بالحجج الخاصة بالاعتقاد بوجود الرب أو عدم وجوده. وعلى الرغم من أن الحجج التاريخية المفصلة لا تعدّ عادة جزءًا من علم اللاهوت الطبيعي، إلا أنها تنتمي بوضوح إلى نوعية الاستدلال الموضوعي نفسه من الحقائق العامة.

وبالمثل فإن الملحدين بحاجة إلى أن تكون معتقداتهم مبنية على معتقدات أساسية معتبرة. فأنا لا أظن أن الاعتقاد بعدم وجود الرب، حين يقوم على تجربة ظاهرية لعدم وجود الرب، يمكن أن يعامل كمعتقد أساسي فعلًا، إذ إن مبدأ (التصديق الفوري) يقتضي أن الكيفية الإيجابية التي تبدو بها الأشياء هي وحدها البرهان على ماهيتها، أما الكيفية التي (لا) تبدو بها فليست برهانًا على ماهيتها. ومثال ذلك أنني إذا بدا لي أن هناك طاولة موجودة في الغرفة أو تمثالًا في الحديقة، فإن من المحتمل أن يكونا موجودين بالفعل. ولكن إذا

بدا لي أن لا طاولة في الغرفة، فإن الحالة الوحيدة التي يمكن فيها أن نفترض عدم وجودها فعلًا هي الحالة التي تتوافر فيها أسباب وجيهة لافتراض أنني قد بحثت في كل مكان في الغرفة (وأن عينيّ سليمتان وقادرتان على التعرف إلى الطاولة عندما أراها، إلخ)، وأنني كنت سأرى الطاولة إذا كانت موجودة. وحين يدعي الملحد أنه قد مر بتجربة يبدو له فيها أن الرب غير موجود، فإن الحالة الوحيدة التي يمكن أن يكون فيها ذلك برهانًا على عدم وجود الرب هي الحالة التي يتم فيها تطبيق الضوابط نفسها التي أوردتها في المثال السابق، ما يستلزم أنه إذا كان الرب موجودًا فعلًا فإن هذا الملحد كان سيشعر بذلك لا محالة. ولا أرى سببًا يدفعني إلى تصديق أن هذا التطبيق ممكن فعلًا.

وعلى الرغم مما سبق، فإن من المؤكد أن هناك ثقافات كانت تتعامل مع عدم وجود الرب كحقيقة جلية ما أدى إلى بروز هذا الأمر كمعتقد أساسي فعلًا لدى الكثير من الناس في تلك المحيطات الثقافية. وقد كان الحال على هذا المنوال بالتأكيد في بعض الأماكن في روسيا السوفيتية والصين الحديثة إبان ذروة النفوذ الماركسي. وقد توصل كثيرون في المحيط الثقافي الغربي المعاصر إلى الاعتقاد بعدم وجود الرب بناءً على ما تلقوه من مرجعية متمثلة في أشخاص عقلاء ظاهريًا. وتوجد لدى الملحدين حجج إيجابية لنقض وجود الرب، وتنطلق هذه الحجج من المعتقدات الأساسية المعتبرة والتي تتناول وجود الشر المادي والمعنوي. كذلك لديهم حجج ضد الادعاءات التاريخية لدين مثل المسيحية، وتنبثق هذه الحجج من المعتقدات الأساسية حول التاريخ القديم والمستمدة من مرجعية «لا جدال فيها». ولكن ـ كما أشرت في الفصل الثاني ـ المعلومات التي نتلقاها من العقلاء باعتبارها معلومات «لاجدال فيها»، تختلف باختلاف المجتمع الذي ننشأ فيه. ففي مجتمع ما يمكن أن يقال للأطفال أن لا جدال في أن السيد المسيح قد قام قيامة مادية من الموت وأنه قد وُلد من امرأة عذراء، أو أن علم الآثار قد اكتشف موقع جنة عدن. وقد يقال للأطفال في مجتمع آخر أن كل كتب العهد الجديد قد كتبت بعد مئة سنة من وقوع الأحداث التي تزعم أنها توثقها وأن المسيحية كانت دينًا اخترعه القديس بولس، أو أن الرسائل التي يُزعم أنه قد كتبها كُتبت في الحقيقة في القرن الثاني للميلاد، وقد يُقال لهم أيضًا أن هذه الحقائق يقر بها كل المؤرخين «المرموقين». ولكن يمكن أن تظهر في كل مجتمع مرجعيات «مرموقة» جديدة لتشكك في ما كان من قبل «غير قابل للجدل».

العقلانية وعقلانية المعتقدات الدينية

لا يمكن أن نعدّ معتقدات المرء عقلانية1، إلا كانت محتملة بموجب برهانه وبناءً على معاييره الاستقرائية الخاصة. فإيمان المرء بالفرضية «ب» لن يكون عقلانيًا إن هو فشل ـ بحسب معاييره الاستقرائية الخاصة ـ في استخلاص نتيجة تفيد احتمالها وذلك حين تقتضي معتقداته الأساسية المعتبرة أن الفرضية «ب» ليست محتملة. وبالتالي فإن اطلاعنا على ماهية البرهان والمعايير الاستقرائية لدى شخص ما (ويشمل ذلك معايير اعتبار المعتقد أساسيًّا)، سيمنحنا ـ وفق تلك المعايير ـ إمكان استنتاج هل كانت معتقداته الدينية متسقة مع برهانه أم لا.

وقد يعلن الناس عن معاييرهم الاستقرائية بوضوح أحيانًا، ولكننا نحتاج ـ في أغلب الأحيان ـ إلى استنتاج ذلك من الطريقة التي يتناقشون ويتصرفون بها. ولنفرض الآن أن مراقبة السلوك الاستقرائي لشخص ما تقودنا إلى استنتاج مفاده أن هذا الشخص يستخدم في كل أحكامه بشأن الدين معايير مختلفة عن تلك التي يستخدمها في أي شأن آخر. ما الذي نستنتجه إذًا من هذا السلوك عن عقلانية ذلك الشخص؟ يمكننا القول بأن جميع أحكامه عن الدين غير عقلانية، أو القول بأن لديه منظومة معينة من المعايير الاستقرائية للنقاش في المسائل الدنيوية، ومنظومة أخرى منها للنقاش في المسائل الدينية، ما يعني أنه لا شيء من اللاعقلانية في سلوكه هذا. أعتقد أن هناك حالات سيكون من الصواب فيها أن نقول بالقول الأول، وحالات أخرى نقول فيها بالقول الأخير. وسيكون من الصواب مثلًا أن نختار القول الأخير إن كان ذلك الشخص ثابتًا في استخدامه معايير مخالفة حين يتعلق الأمر بالدين، وكانت حججه حول الدين غير متأثرة أبدًا بمعاييره التي يستخدمها في المسائل العادية. فقد يقول على سبيل المثال إن الاختبار الوحيد للحقيقة الدينية هو ما جاء في الإنجيل، ولا يحاول أبدًا تبرير هذا الادعاء بوسائل تستخدم المعايير الاستقرائية الأخرى (فلا يدعي مثلًا أن علم الآثار أو أن النبوءات قد أثبتا صحة ما جاء في الإنجيل)، ولا يستخدم المعايير الأخرى أبدًا في النقاش الديني. سيبدو من الصواب حينئذٍ أن نقول بأن غاية ما هنالك أن لديه منظومة معينة من المعايير للنقاش في المسائل الدينة، ومنظومة أخرى للنقاش في المسائل الدنيوية؛ ولن يكون من الصواب حينها أن نتهمه باللاعقلانية لأن أسلوبه في النقاش سيكون متسقًا منطقيًّا حتى وإن لم يعجبنا. وعلى العكس من ذلك، فإن لم يذكر الشخص معاييره الاستقرائية في المسائل الدينية بصورة واضحة، وإنما ناقش وفقًا لمنظومة معينة من المعايير حول جميع المسائل غير الدينية، بينما

بدا وكأنه يناقش بأسلوب مختلف حين يتعلق الأمر بالمسائل الدينية، من دون أن يكون هذا الأسلوب ثابتًا دائمًا مع تلك المسائل، فسيبدو من الصواب حينها أن نقول بأن معتقداته الدينية غير عقلانية1، إذ إن أبسط تحليل لسلوكه سيقتضي أن لديه منظومة معينة من المعايير التي يفشل في اتباعها أحيانًا.

لا يمكن أن تعدّ معتقدات المرء عقلانية، إلا إذا كانت محتملة بموجب برهانه وكان برهانه متشكلًا من فرضيات أساسية نعدّ لديه، وكان لديه ما يبرر به درجة الثقة التي منحها إياها. وقد استعرضت في ما سبق الكيفية التي يمكننا بها تحديد المعايير الصحيحة للاستنتاج الاستقرائي. وأوردت تحليلي لماهيتها، وارتأيت بأن الجميع - على وجه التقريب- يقبل بها.

أعتقد بأن الجميع تقريبًا حين يتأملون جديًا في هذه المسألة سيستنتجون حتمًا بأن المعايير الاستقرائية ذاتها التي تنطبق على النقاش بشأن الدين، تنطبق أيضًا على النقاش بشأن أي مسألة أخرى. ومع ذلك فيجب أن تحدد هذه المعايير بشكل عام جدًّا بحيث يمكن تطبيقها على مجالات البحث المختلفة. وإذا استقينا معاييرنا الاستقرائية من مجرد التأمل في الأحكام التي أطلقناها في مجال محدود من مجالات البحث، فمن المرجح أنها سوف تُحدد وفق مفاهيم تستخدم في ذلك المجال على وجه الحصر. ومثال ذلك أن تقنين المعايير المستخدمة في الأحكام حول غايات البشر ومعتقداتهم سيشمل بديهيًا الإشارة إلى تلك الغايات والمعتقدات. لكننا لن نذكر الغايات والمعتقدات عند محاولتنا تقنين المعايير المستخدمة في الفيزياء مثلًا. ومع ذلك، وبمعنى أكثر جوهرية، فإن المعايير ذاتها يمكن استخدامها في كلا المجالين، إذ إن هناك معايير أكثر عمومية ويمكننا من خلالها أن نستخلص المعايير الخاصة بكل مجال ونستخلص مع ذلك تطبيقًا خاصًا على المسائل المتعلقة بالمجال ذي الصلة. أعتقد أن المعايير الأكثر عمومية والتي تنطبق على هذين المجالين هي تلك التي حددتها سابقًا، مثل أن المدى الذي يرجح به أن تكون الفرضية صحيحة، مرتبطٌ بمدى أنها قادرة على التنبؤ الدقيق بالمعلومات المتباينة في كلا المجالين.

يتضح لدينا الآن أن المسائل المتعلقة بموضوع الدين (ويشمل ذلك الوجود المحتمل لكائن (أو كائنات) ماورائي ذي خصائص استثنائية) تختلف بصورة كبيرة وبطرائق متنوعة عن تلك المتعلقة بموضوع العلوم الدنيوية. إلا أن ذلك لا يعني أن

المعايير ذاتها المحددة بصورة عامة بما فيه الكفاية، ليست قابلة للتطبيق في مجال الدين ومجال الفيزياء على حد سواء، بل هي بالتأكيد قابلة للتطبيق في هذين المجالين. إننا نستمد معاييرنا عن ماهية البرهان ودلالته من المجالات الدنيوية؛ فنحن لا يمكن أن نفهم الكيفية التي تجعل بها فرضية ما من فرضية أخرى أمرًا ممكنًا من دون أمثلة دنيوية توضح ذلك لنا. ويضاف إلى ذلك أن المفاهيم المستخدمة في الحديث عن الدين، وبشكل خاص في الحديث عن الرب، هي مفاهيم تطبق في المجالات الأخرى. ومثال ذلك أننا نصف الرب بالطريقة ذاتها التي نصف بها البشر فنقول إنه «حكيم» و«خير» و«قوي» الخ، حتى وإن كان وصفنا له بذلك هو من باب القياس لا أكثر؛ وتبعًا لذلك فإن المرء سيتوقع ـ على نحو ما ـ النوع نفسه من البرهان عند محاولته الحكم على أحد بأنه خير وحكيم وقوي سواء أكان ذلك في المجال الدنيوي أم في مجال الحكم على الرب. وبالتأكيد فإن أي محاولة لاستخدام الوسائل العقلانية لإقناع الآخرين بأن الادعاءات الدينية صحيحة أو خاطئة يجب أن تتضمن المعايير الاستقرائية التي يشترك فيها الآخرون مع من يحاول إقناعهم؛ وأعني بذلك تلك المعايير التي يطبقونها في مجالات أخرى، لأن المعايير الاستقرائية للمؤلهين تلتقي في تلك المجالات مع المعايير الاستقرائية للملحدين. وكما سأبين لاحقًا، فإن المسيحيين استخدموا مثل هذه المعايير في غالب الأحيان لإقناع الآخرين بصحة عقيدتهم. وأظن أن السبب الرئيس خلف رغبة الناس في إنكار أن المعايير الاستقرائية التي تنطبق على الدين هي ذاتها التي تنطبق على مجالات البحث الأخرى هو أنهم ينظرون إلى المعايير التي تنطبق على المجالات الأخرى باعتبارها مؤطرة بأساليب تفترض مسبقًا أن المسألة متعلقة بأمر مادي أو أنها معنية بأمر يتعلق بسيكولوجية البشر أو الحيوانات. وقد قلت سابقًا إننا إن حددنا هذه المعايير بصورة عامة بما فيه الكفاية فسيمكننا تطبيقها على المسائل المتعلقة بموضوعات من جميع الأنواع.

وكما أوردت في الفصل الثاني، فإن الصعوبة الرئيسة التي تواجهنا عند محاولتنا التوصل إلى اتفاق حول المعايير الاستقرائية تنشأ من التفاصيل مثل ضوابط اعتبار نظرية معينة أبسط من غيرها، أو المدى الذي يمكن المرء فيه أن يستنبط استنتاجًا محتملًا من منظومة معلومات معينة. وعند النقاش حول ما إذا كان البرهان العام يجعل من وجود الرب أمرًا محتملًا، فإن جزءًا كبيرًا من الاختلاف يمكن أن يتمحور حول مدى بساطة نظرية الإيمان التأليهي وهل إن نطاق هذا الإيمان واسع جدًا بحيث يجعله ذلك أمرًا غير

محتمل بناء على نوع البرهان المتاح (وذلك حين يكون هذا الإيمان عبارة عن نظرية كبيرة تخبرنا بالتفسير المطلق لكل أمر وفي كل الأزمنة تقريبًا). إنني أعتقد أن التأمل في الأمثلة الواضحة من التاريخ أو العلم والتي تتعلق بالمعايير التي تجعل من فرضية ما أمرًا محتملًا يمكن أن يقودنا إلى الوصول إلى تحليل مفصل آخر للمعايير الاستقرائية يوضح لنا على أفضل نحو ممكن ماهية المعايير الكامنة في أحكامنا الخاصة بشأن هذه الأمثلة. ولكن من الطبيعي جدًّا أن يقع الاختلاف بشأن هذه المسائل الأكثر تفصيلًا، وهو أقل سهولة في حله من الاختلاف حول ماهية المعايير عند إيرادها بصورة عامة على نحو كاف. وإذا استعرضنا بتفصيل دقيق جدًّا تلك المعايير المتعلقة بضوابط أن الفرضية الأساسية جديرة بهذا الوصف، والكيفية التي تثبت بها المعايير المتعلقة بأمر ما أنه ممكن، فإننا سوف نتوصل بذلك إلى التمييز بين المعتقدات العقلانية عن وجود الرب (وأعني بها تلك المبررة تزامنيًّا وبصورة موضوعية) وبين المعتقدات اللاعقلانية عن وجوده.

ولأن البرهان المتاح لمجموعة من الناس يختلف عن ذلك المتاح لمجموعة أخرى إذ إن بعض الناس يمتلك معتقدًا أساسيًّا معتبرًا يقتضي وجود الرب، وبعضهم لا يمتلكه، فإن اعتقاد شخص ما بأن الرب موجود قد يكون عقلانيًّا، واعتقاد شخص آخر قد لا يكون كذلك. لكن عالم اللاهوت الطبيعي سيدّعي أن البرهان العام المتاح للجميع (وجود الكون وانتظامه الخ، حتى حين يقترن بوجود الشر المادي والمعنوي فيه) يجعل من فرضية وجود الرب أمرًا محتملًا، وأنه إن بنى شخص ما اعتقاده على ذلك البرهان فقط، فسيكون ذلك الاعتقاد عقلانيًّا.وإذا لم يكن الملحد مدركًا المعلومات التي تجعل من وجود الرب أمرًا ممكنًا فعلًا، فسيكون عقلانيًّا في استنتاجه ـبناء على ما عنده من معلوماتـ بأن لا وجود للرب، إذ إن عدم افتراض وجود كينونة معينة كتبرير لمعلومة ما أبسط من افتراضها لتبرير تلك المعلومة. وينبغي تبعًا لذلك ألا تفترض ذلك الوجود إلا في حال أنه سبب لوصولك إلى استنتاجات معينة (بحسب الطريقة التي فصلناها في الفصل السابق). ولذلك فقد ادعى لابلاس (Laplace)(*) بأنه ملحد حين سأله نابليون عن عدم ذكره الخالق في كتابه عن النظام الكوني فقال: لا أحتاج إلى تلك النظرية (أي نظرية الإيمان التأليهي). ولكن التأليهي الذي يؤمن بعلم اللاهوت الطبيعي سيدعي بالطبع أن المعلومات التي يدركها الملحد

(*) عالم رياضي و فيزيائي فرنسي توفي في العام 1827.

(وجود الكون ونظامه، الخ) تجعل من فرضية وجود الرب أمرًا محتملًا، حتى وإن ظن الملحد عكس ذلك على نحو خاطئ، وبأنه ما لم يكن لدى الملحد برهان إضافيّ (كأن يكون لديه مثلًا اعتقاد أساسي معتبر يجعل من عدم وجود الرب أمرًا واضحًا)، فسيكون معتقده بعدم وجود الرب غير عقلاني.

بما أن مدى احتمال صحة نظرية الإيمان التأليهي - كأي نظرية تعليلية أخرى- يعتمد (جزئيًا) على مدى تقديمه لتنبؤات صحيحة (المعيار (1) في الصفحة 42)، فإن امتلاكنا فكرة ما عن ماهية الكون الذي سيخلقه الرب تعد مسألة جوهرية بالنسبة إلى تقييم احتمال صحة نظرية الإيمان التاليهي (أي احتمال وجود الرب)؛ وبما أن الرب يفترض أن يكون مصدرًا مطلقًا للخير (وأعني بذلك الخير الأخلاقي- راجع الصفحة 36ـ37) بالإضافة إلى أنه كلي القدرة، فإننا بحاجة إلى امتلاك فكرة ما عن ماهية الأحوال التي يكون بها العالم والتي تجعل من خلق الرب (باعتباره مصدرًا مطلقًا للخير) له أمرًا محتملًا، والأحوال التي تجعل من خلقه له أمرًا مستحيلًا. وإذا لم تكن لدينا أي فكرة عن ذلك كله، فلن يكون باستطاعتنا تقييم هل إن عالمنا الحالي كما هو دليل يؤكد وجود الرب أو ينفيه. وقد ذكرت في الفصل الثاني أن الوفاء بالالتزام - باستثناء الالتزامات الثانوية- أفضل دائمًا من القيام بأي فعل خير آخر غير إلزامي. وبناءً على ذلك، ستكون لدى الرب مجموعة محدودة جدًا من الالتزامات التي يستطيع القيام بها كلها، إذ إن الرب لن تكون لديه أي التزامات إلى أن يخلق كائنات عاقلة أخرى غيره. وبما أن عدم إلزامك لنفسك ما لا يمكن الوفاء به -حتى وإن كان التزامًا ثانويًا- يعد أمرًا ضروريًا، فإن الرب -باعتباره مصدرًا مطلقًا للخير- سيتحرز من خلق كائنات عاقلة أو القيام بأي فعل تجاههما أو من أجلها إن كان من شأن ذلك أن يضعه في موضع قد لا يكون قادرًا فيه على الوفاء بجميع التزاماته. وبالتالي، فإن كونه مصدرًا مطلقًا للخير وقيامه بكل ذلك يقتضي أنه سوف يفي قطعًا بجميع التزاماته. وأعني بما سبق أن هناك احتمالًا (منطقيًا) مطلقًا بأنه إن كان الرب موجودًا وكان هناك التزام ينبغي أن يقوم به، فإنه سيقوم به. وإن كان الرب ملزمًا إيجاد حالة معينة ما، فإن هناك احتمالًا مطلقًا بوجود هذه الحالة في عالمنا إن كان الرب موجودًا. بل إن الرب -باعتباره مصدرًا مطلقًا للخير- سيقوم أيضًا بالكثير من أفعال الخير مما يقع خارج نطاق التزامه، ولن يقوم بأي بأفعال سيئة على الإطلاق. يشمل فعل الخير إحداث حالة صالحة، ويشمل فعل الشر إحداث حالة فاسدة (بشرط ألا يكون وجود هذه الحالة الفاسدة ضروريًا لإحداث حالة صالحة لاحقة). وإن كانت لدينا فكرة عن

ماهية الحالات الصالحة والفاسدة للعالم، فسيمكننا ذلك من حساب احتمال وجود الرب بناءً على ما سيكون عليه عالمنا من هذه الحالة أو تلك[1]. وبالتالي فإننا بحاجة إلى منظور أخلاقي سليم حتى نتمكن من تقييم حججنا المؤيدة أو النافية لوجود الرب[2]، وقد اقترحت في الفصل الثاني الخطوات التي يمكن أن نتخذها لتهذيب منظورنا الأخلاقي. ويعد المثال الذي سأذكره الآن أحد الأمثلة الجلية على الحقائق الأخلاقية التي نحتاجها لتقدير قيمة الحجج التي تؤيد نظرية الإيمان التأليهة الإيمانية، ويتلخص هذا المثال في تحديد ماهية الحالات الصالحة التي يتطلب وقوعها - تبعًا للضرورة المنطقية- وقوع حالات فاسدة سابقة لها، مما يقتضي أن من المصلحة ألا يمنع الرب -باعتباره مصدرًا مطلقًا للخير- وقوع تلك الأحوال الفاسدة على الرغم من الشر الذي تنطوي عليه. فإذا اعتقد المرء - بشكل خاطئ في رأيي - أن الرب الخيّر لن يسمح بمعاناة شخص ما، بغض النظر عما يمكن أن ينتج من هذه المعاناة من أحوال صالحة (ومثال ذلك هو ما يتولد لدى شخص آخر من نية صالحة لإنهاء هذه المعاناة عند رؤيته لمكابدة صاحبها بدلًا من تجاهله)، فإنه سيعتبر حينها أن حدوث المعاناة دليل حاسم ناف لوجود الرب.

عقلانية المعتقدات الدينية

العقلانية، العقلانية، العقلانية، هي مسألة أن المُعتَقد مدعوم ببحث كافٍ سابق له. ويعدّ الاعتقاد بصحة الفرضية «ب» عقلانيًا- كما سيتذكر القارئ- إن كان مبنيًا على البرهان الذي تم التوصل إليه عبر البحث الذي كان كافيًا -من وجهة نظر الشخص المعني- بالإضافة إلى قيام ذلك الشخص بإخضاع معاييره الاستقرائية لنقد كافٍ - من وجهة نظره- وتأكده من أن تلك المعايير تجعل من الفرضية «ب» أمرًا محتملًا بناءً على برهانه. وقد رأينا سابقًا أن حكم الشخص على بحث معين متعلق بالفرضية «ب» بأنه كاف يعتمد على المعتقدات الأخرى المسبقة لذلك الشخص (مثل اعتقاده حول أهمية اعتناق معتقد صادق عن تلك الفرضية؛ واعتقاده حول إمكان تأثير البحث في مدى احتمال تلك الفرضية بالنسبة إليه، والذي سوف يعتمد بشكل جزئي على اعتقاده الأولي عن مدى احتمالها)؛ واعتقاده

(1) للاطلاع على تحليل لماهية العالم الذي يمكن أن يوجده الرب انظر كتابي
The Existence of God, 2nd ed., (Clarendon Press, 2004), 112-123.

(2) هذه هي الفكرة الرئيسة في كتاب
(W.J. Wainwright, **Reason and the Heart,** (Cornell University Press, 1995.

بشأن الكلفة المحتملة للبحث، قياسًا إلى أهمية الأعمال الأخرى التي يمكنه أن يقوم بها. وبالتالي، فإن كان المرء متأكدًا بصورة مطلقة حتى الآن من صحة معتقداته الدينية، فلن يحتاج إلى البحث حول مدى صحتها، وستكون هذه المعتقدات- تلقائيًا- عقلانية بالنسبة إليه. لكنه إن شك في صحتها من قبل أو اعتبر أنها محتملة إلى حد ما فقط، فعليه إن اعتقد أنها مهمة بالنسبة إليه وأراد لها أن تكون عقلانية، أن يبحث بشكل أكبر حولها، إذ إن الطريقة الوحيدة التي يمكنه بها أن يكتسب معتقدات محتملة بنسبة كبيرة جدًا هي عبر البحث المستفيض حولها (شريطة ألا يعتقد بأن القيام بشيء آخر هو أمر أكثر أهمية منها، وإلا فإن البحث لن يفضي إلى شيء).

توجد مجالات ومحيطات ثقافية لا يكون لدى الشخص فيها فكرة عن كيفية الشروع بالبحث الأكثر استفاضة عن إجابة لسؤال ما؛ ويقتضي تعريفي للعقلانية أن اعتقاده في تلك الحالة لا يزال عقلانيًا حتى وإن لم يكن لذلك الاعتقاد احتمال قريب من القطعية عنده وحتى وإن لم يقم بأي بحث حولها. وقد يكون الأمر كذلك أحيانًا بالنسبة إلى الدين؛ إذ قد يعتقد المرء على نحو متزن أن الرب على الرغم من عدم وجود أي فكرة لديه عن كيفية السعي لإجابة الأسئلة المتفرعة من هذه المسألة. وعلى الرغم من أن اعتقاده عقلانيّ في تلك الحالة، إلا أنه سيخطر لأغلبية الناس أن الخطوة الأولى الواضحة في سبيل إجراء مزيد من الأبحاث عبر تحصيل المزيد من البراهين وتبين مدى قوة البرهان الحالي في هذا المجال -كغيره من كل المجالات- هو استشارة شخص يشاع عنه أنه « خبير». فقد يقوم الباحث بالسعي إلى إجابة لأسئلته عن طريق طرحها على قس محلي واعتماد أجوبته باعتبارها صادرة من مرجع موثوق. ولكن طالما علم هذا الباحث أن الموضوع محل جدل، فسيخطر له بشكل طبيعي أنه ملزم التأكد مما يقوله القس وذلك باستشارة أشخاص آخرين. وسيتحدث الباحث تبعًا لذلك مع الملحدين ويجمع بالتدريج حججًا يُفترض أن تكون متعلقة بذلك بالموضوع ومن ثم يبدأ في تبين مدى صمود تلك الحجج في وجه الاعتراضات.

سيحاول الباحث - بإرشاد من القس والآخرين- الحصول على برهان جديد، ومثال ذلك هو محاولته اكتشاف حقائق تاريخية جديدة عن العهد الجديد للتأكد من المزاعم التاريخية التي تلقاها باعتبارها صادرة من مرجع موثوق ثم علم الآن أنها قابلة للتشكيك. إن المؤمن الذي قيل له أن إنجيل القديس يوحنا الرسول قد كتبه ذلك القديس بنفسه يجب أن يتأمل في بعض الحجج المؤيدة والمخالفة لهذا الزعم (والتي تقدم بعض الكتاب الذين ينظر إليهم باعتبارهم من ذوي الكفاءة والاختصاص في محيطه الثقافي). وعلى المؤمن

الذي يتقبل كل شيء مكتوب في الإنجيل باعتباره صحيحًا حرفيًا، أن يتأمل في حجج أولئك الذين يعتقدون أن الإنجيل ينبغي ألا يُصدَّق في ما يخص المسائل العملية. وكما أكدت سابقًا فإن أي بحث في مثل هذه المسائل لا يمكن أن يتم إلا إذا افترضنا صحة أمور أخرى قد قيلت لنا من مرجع موثوق؛ مثل افتراضنا بأن النص العبري للإنجيل قد ترجم بشكل صحيح بحسب هذه الطريقة أو تلك أو أن بابياس (Papias)(*) قد وضع مؤلفاته في القرن الثاني الميلادي. إلا أن هذه الأمور الأخرى التي نفترض صحتها قد تكون أقل جدلية - في الأوساط المحترمة على الأقل- من الاعتقاد الذي وضعناه تحت الدراسة. ويمكن كذلك المؤمن أن يبحث في ما إذا كان الآخرون قد مروا بتجارب دينية مثل تجربته، أو ما إذا كانت الروايات حول المعجزات مدعومة بصورة جيدة.

يتوجب أيضًا على المؤمن واللاأدري والملحد البحث في ماهية المعايير الاستقرائية الصحيحة. وقد رأينا من قبل كيفية القيام بذلك. وأخيرًا، ونظرًا إلى تلك المعايير التي يعدّها الباحث صحيحة، فإن عليه أن يطبقها بأمانة على مجمل البرهان المتاح له للتحقق من درجة القوة الاثباتية لبرهانه باستخدام تلك المعايير. وعليه أن يأخذ بعين الاعتبار حجة وجود الشر والتجارب الدينية للأشخاص الآخرين وغيرها وألا يتجاهل أي شيء. تعتمد الكيفية التي يقوم بها المرء ببحث ما على ما يعرفه مسبقًا. وبالتالي فإن التساؤلات التي سيسعى الناس للبحث عن إجاباتها ستكون على مستويات مختلفة جدًا من التعقيد. وستختلف الطريقة التي تُقضي بها المدة الزمنية المكرسة من قبل باحثين مختلفين للبحث في حقيقة دينية، إذ إن أولئك الذين لا يحسنون قراءة الكتب أو الذين لا يعرفون ماهية الكتب التي يجب أن يقرأوها، سيقومون ببحثهم عن طريق التحدث إلى الأشخاص من ذوي وجهات النظر المختلفة، بينما يمكن أن يقوم المتعلمون ببحثهم من خلال قراءة مقتطفات معاصرة من فلسفة الدين تحتوي على مقالات مؤيدة ومعارضة لمواقف دينية مختلفة. وعلى الرغم من أن القيام بالبحث قد يبدو مفيدًا مبدئيًا، إلا أن الاكتفاء بقليل منه قد يقنع شخصًا ما بأن موقفًا واحدًا هو الصواب دون شك تقريبًا، أو أن من المؤكد فعليًا أن المزيد من البحث لن يحقق شيئًا. وفي تلك الحالة سيكون لدى ذلك الشخص اعتقاد عقلاني ولن يحتاج إلى أي بحث إضافي.

(*) القديس بابياس أسقف هيرابوليس: عالم و مؤلف مسيحي عاش في القرنين الأول والثاني الميلاديين. يعدّ أحد الآباء الرسوليين ذوي الإسهامات المهمة في التراث المسيحي المبكر. وأشهر أعماله هو كتاب تفسير أقوال الرب.

إن من الصعب بالنسبة إلى أولئك الذين يطلون من أبراجهم الفلسفية العالية ألا يعدّوا بعض التساؤلات التي يطرحها عامة الناس بشأن الدين ساذجة جدًّا إلى درجة لا تكاد تستحق بها وصف العقلانية. ومثال ذلك هو أنهم يتساءلون عما إذا كان الشخص الذي يقتصر في بحثه على حديثه مع القس عقلانيًّا فعلًا في سعيه لإيجاد جواب عن تساؤلاته؟ وقد يكون الجواب بنعم، إذا لم يدرك ذلك الشخص أن الأمر الذي يتساءل عنه هو موضع لكثير من الجدل بين الخبراء. وحتى وإن أدرك ذلك، فإن سؤاله للقس عن مبررات منطقية لمعتقده يعني أنه قد قام بنوع من أنواع البحث المتمثل في قيامه بالتحقق من ادعاءات القس. وقد يعدّ الاعتقاد الناجم عن ذلك عقلانيًّا إن كان البحث كافيًا من وجهة نظر الباحث. وإن كانت لدينا -على الرغم مما سبق- أي نظرة متعالية تجاه تساؤلات الآخرين وتشكيك في عقلانيتها، فعلينا أن نتذكر أيضًا أننا قد لا نملك فكرة واضحة عن رأي الكائنات السامية في عقلانيتنا بالنسبة إلى المسائل المتعلقة بالمعتقد الديني. وبعد سنوات من التأليف المهني ودراسة هذه المسألة، فإنني أدرك قطعًا ضآلة برهاني، إذ هناك الكثير مما أجهله عن التجارب الدينية للمتصوفين أو عن الهندوسية على سبيل المثال. كذلك أنا مدرك الكم الهائل من البحث الفلسفي الإضافي الذي ينبغي أن أقوم به في ما يتعلق بكل مسألة أثرتها حول المنطق الاستقرائي وكل مسألة متعلقة بالقيمة الاستقرائية للحجج المؤيدة والمعارضة لفرضية وجود الرب. بالنسبة إلى أي فيلسوف من الكائنات السامية، والذي يمكن أن يكون قد قضى ألفي عام في البحث حول هذه المسائل، فمن المؤكد أن تساؤلاتنا حولها تبدو بدائية جدًّا له إلى درجة تجعله يتردد في وصفها بالعقلانية.

ولا حدود أو نهاية لنطاق البحث هنا، إذ يمكن دائمًا المرء أن يسعى للبحث عن مزيد من البراهين ويتحقق مرارًا وتكرارًا من الطريقة التي يستخدمها بها لتشكيل المعتقدات. وبالتالي فإن جل ما يمكننا القيام به هو السعي لإجابة تساؤلاتنا هذه بالقدر الذي يبدو كافيًا بالنسبة إلينا بناءً على ما يتاح لنا من وقت ومال وطاقة نملك التصرف بها، وبناءً على ما لدينا من التزامات أخرى والمصلحة المتحققة من أدائها. وإن كان شخص ما قد كرس لهذه الأبحاث مقدارًا معينًا من الوقت، واعتقد بأن هذا المقدار كافٍ، وسعى بصدق للبحث عن أجوبة لتساؤلاته، فإن معتقداته الناجمة عن ذلك ستكون عقلانية، إذ إن اعتقاد الشخص بوجود أو عدم وجود الرب سيكون عقلانيًّا إن استوفى الباحث مقدارًا معينًا من البحث ورأى أن ذلك المقدار المخصص لتلك المسألة كافٍ لها.

جدير بالذكر أنه كلما سعى الناس أكثر لامتلاك معتقدات عقلانية عن الدين (أو أي شيء آخر) وقاموا تبعًا لذلك بالمزيد من البحث، فإن احتمال تقارب معتقداتهم سوف يرتفع، إذ إن عملية البحث ستلزم الباحث الاطلاع على البرهان المتاح للآخرين، وأن يكون مدركًا معاييرهم الاستقرائية ونقدهم لمعاييره وطريقة تطبيقه لها. ومن الواضح أنه كلما كانت مشاطرة البرهان أكبر، اقترب الناس أكثر من امتلاك قاعدة برهانية مشتركة ينطلقون منها في استنتاجاتهم بشأن الحقائق الدينية. كذلك إن احتمال أن الاطلاع على المعايير الاستقرائية للآخرين وطريقة تطبيقهم لها عامل في تقريب الناس بالنسبة إلى تطبيق تلك المعايير أكبر بكثير من احتمال أنه عامل في تفريقهم. وعلى الرغم من أن المرءُ ملزم السير بحسب رؤيته الخاصة لماهية الحقيقة، إلا أن ازدياد البحث لدى الناس سيرفع من احتمال رؤيتهم للأمور على نحو متماثل.

وقد قلت سابقًا بأن عقلانية المعتقد تتعلق بتكريس الشخص للوقت الذي يراه كافيًا للبحث حول ذلك المعتقد، إلا أن الشخص قد يفشل ـ بحسب معاييره الذاتية ـ في تكريس الوقت الكافي للبحث حتى وإن ظن أنه نجح في ذلك، إذ قد يكون الوقت الذي خصصه للبحث حول مسألة ما أقل بكثير من الوقت الذي ينبغي أن يخصصه لمسألة يعتقد هو أنها بهذا القدر من الأهمية وذلك بحسب معاييره المعتادة التي تحدد مقدار الوقت الذي ينبغي تخصيصه للبحث حول تلك المسألة. فقد يعتقد مثلًا بأن الدين مسألة مهمة للغاية إلا أنه يخصص وقتًا أكثر بكثير لدراسة كرة القدم، وبالتالي فإن اعتقاده الناجم عن ذلك سيفشل في اكتساب صفة العقلانية، لأن المعتقد العقلاني هو المعتقد الذي قام من يؤمن به ـ بحسب معاييره الخاصة ـ بالبحث حول البرهان ومعاييره الاستقرائية و قوتها بصورة كافية.

إلا أن المرء ـ وبغضّ النظر عما إذا كان متبعًا معاييره الخاصة أم لا ـ قد لا يكون متبعًا القواعد الصحيحة. فيمكن مثلًا ألا يكون قد كرس للبحث الديني وقتًا كانت تتطلبه ـ من ناحية موضوعية ـ الأهمية المحتملة للمسألة، واحتمال تغيير البحث لمعتقده المبدئي، بالإضافة إلى الكلفة المحتملة للبحث، مع أخذنا بعين الاعتبار المطالب الأخرى المستهلكة لوقت ذلك الشخص وماله وطاقته. (الاحتمالات المشار إليها هنا هي احتمالات مبنية على معتقدات الباحث الأساسية المعتبرة بناءً على معايير استقرائية صحيحة). وإن كان الأمر كما ذكرت، فإن معتقدات المرء لن تكون عقلانية. كذلك لن تكون عقلانية، ما لم تكتسب عقلانيتها، من أنها محتملة بذاتها بناء على معتقدات الباحث الأساسية المعتبرة المبنية على معايير استقرائية صحيحة.

يستلزم ما ذكرناه سابقًا ـ وباعتبار الحقيقة اللازمة المتمثلة في أهمية امتلاك معتقد ديني صحيح ـ أن المرء إن أراد لمعتقداته في هذا المجال أن تكون عقلانية، عليه أن يدعمها بقدر كبير من البحث، إلا إن كان من المؤكد فعليًّا (وذلك بوجود احتمال عال جدًّا مبني على برهان ذلك الشخص) بأن البحث لن يحقق شيئًا (أي أنه لن يغير احتمال المعتقد الديني الأصلي بصورة ملحوظة)، أو إن كانت لدى ذلك الشخص أمور أكثر أهمية للقيام بها. ويمكن المرء أن يتأكد فعليًّا أن البحث لن يحقق شيئًا إن كان من المؤكد لديه ـ بناءً على برهانه ـ بأن معتقده صحيح فعليًّا، لأن البرهان الجديد في هذه الحالة ـ كما رأينا من قبل ـ سيكون فعليًّا على النحو الذي يتنبأ به معتقده وبالتالي فلن يضيف البحث والبرهان الجديد شيئًا سوى جعل المعتقد الأصلي أكثر تأكيدًا. وقد تحدثنا من قبل عن المعايير التي ينبغي أن نقيم بها احتمال المعتقد الديني، إلا أن هناك أسبابًا أخرى قد تجعل من المحتمل لدى شخص ما ـ بل والمؤكد فعليًّا ـ أن البحث لن يحقق شيئًا. وقد يكون أحد هذه الأسباب هو أن ذلك الشخص لا يستطيع الحصول على الكتب أو المصادر الأخرى للمعلومات المعنية التي يحتاج للرجوع إليها لمتابعة بحثه. فقد كان كثير من الناس في القرون الماضية يعيشون في مجتمعات مغلقة، ولم تكن لديهم القدرة على الاطلاع على الحجج النافية لمعتقداتهم الخاصة أو حتى الحجج التي تدعم تلك المعتقدات ولو بقدر ضئيل. وبما أن الناس البسطاء لا يستطيعون أن يبنوا حججًا معقدة لأنفسهم، فإن وجودهم في مجتمع مغلق كهذا مع سؤالهم للقس المحلي أو القائد السياسي عن أسباب مبررة للمعتقد المقبول عندهم حول الدين، يعني أنه ليس باستطاعتهم القيام بأكثر من ذلك. وعلى الرغم مما سبق فإن بعض الحجج الأكثر عمومية تقتضي أن بحث الإنسان حول الحقيقة الدينية لا يمكن أن يحقق شيئًا بغضّ النظر عما لديه من مصادر للمعلومات. وبالتالي فإن البحث ليس ضروريًّا ـ ضمن النطاق الذي تكون فيه هذه الحجج قائمة ـ لجعل معتقدات المرء الدينية عقلانية.

الأسباب العامة الدافعة للاعتقاد بعدم جدوى البحث الديني

لقد أورد المفكرون أسبابًا مختلفة تدفعنا للاعتقاد بأن البحث الديني لن يقودنا إلى اكتساب تلك المعتقدات الدينية الصحيحة التي نحتاجها لتوجيه حياتنا. ويتمثل أول تلك الأسباب في تلك النظريات العامة التي طرحها الفلاسفة عن الحدود التي يمكن للبشر ضمنها اكتساب المعرفة. والمثال الواضح لذلك هو نظرية كانط (Kant) التي تقول بأننا نستطيع فقط اكتساب المعرفة حول الظواهر المعينة التي يمكن أن نراها أو نختبرها ونختبر

الروابط التي يحتمل أن توجد بينها[1]. وبالتالي، فقد زعم كانط أن بإمكاننا مثلًا أن نكتسب المعرفة حول النجوم البعيدة وخصائصها إذ إن النجوم تعد نوعًا من الأشياء التي يمكن أن نراها، ويمكن أن نعلم ـ من ناحية المبدأـ أن هناك مسببًا قد وُجد في حالة سابقة يمكن رصدها وأدى إلى وجود تلك النجوم واكتسابها لما تملكه الآن من كتلة وأحجام الخ. لكن ما لا يمكننا معرفته هو تلك الأشياء الواقعة خارج نطاق الملاحظة الممكنة مثل معرفة ما إذا كان للكون بداية أو كونه محدودًا مكانيًا، أو ما إذا كانت المادة قابلة للقسمة إلى مالا نهاية. وبناءً على ذلك، فقد زعم كانط أننا لا يمكن أن نعرف ما إذا كان الكون يعتمد في وجوده على رب خالق[2].

لا يتسع المجال هنا لمناقشة حجج كانط بالتفصيل، ولكن يكفي أن نشير إلى أن ادّعاءه المستمد من هيوم (Hume) بأن مسببات الأشياء الوحيدة التي يمكن أن نعرفها هي تلك المتمثلة في ظواهر سابقة الحدوث والتي يمكن رؤيتها، هو ادعاء غير مقبول تمامًا لأنه سيلغي سلفًا معظم الانجازات الكبرى للعلم منذ نشوئه، إذ إن العلم اكتسب مقدرته على شرح الظواهر الملحوظة (مثل الخطوط على صور الحجرات السحابية)[*] بناءً على مسبباتها غير الملحوظة (حركة تلك الجسيمات الأساسية مثل الإلكترونات والبروتونات والبوزيترونات). وقد كشف لنا العلم في القرنين الماضيين عن مجالات وقوى وكيانات غريبة مثل الكواركات والجلوونات كامنة خلف الظواهر المرئية ومسببة لها. إن الأسباب التي تدفعنا إلى تصديق ادعاءات العلم هنا هي أن العلم يفترض وجود كيانات بسيطة من بعض النواحي والتي تقودنا تفاعلاتها إلى توقع ظواهر مرئية معينة ما كانت لتحدث لولا حصول تلك التفاعلات (مع افتراض أن النظرية العلمية المعنية مستوفية للمعايير الواردة في الصفحة 44). وإذا سلمنا بأن العالم قد أورد سببًا مقنعًا للاعتقاد بوجود الكيانات التي يَفترض وجودها، فلا يوجد ـ من ناحية المبدأـ سبب لافتراض أن ذلك لا يمكن أن يؤدي

(1) أورد هنا بصورة موجزة ما يعد خلاصة لمجمل ما ورد في كتاب كانط: **Critique of Pure Reason**

(2) انظر الفصل المعنون بـ ـThe Ideal of Pure Reasonـ في كتاب **Critique of Pure Reason** وخصوصًا الفقرة السابعة.

(*) الحجرة السحابية هي جهاز مكون من صندوق زجاجي صغير يحوي بخار الماء المشبع ويستخدم لإظهار مسارات الجسيمات الذرية وجعلها مرئية.

إلى تقدم أكبر للمعرفة بحيث تفسر ما يجري في العالم المادي المرئي وغير المرئي؛ ومثال ذلك هو افتراض وجود أفعال الرب الخالق.

ثم إن هناك حجة مشابهة لحجة كانط موجودة في عدة مواضع ومنها ما ورد في كتاب الإيمان والمعرفة[1] لجون هيك (John Hick) بأن النقاشات العقلية ليس لها دور في تدعيم أكثر معتقداتنا جوهرية أو معارضتها. مثل اعتقادنا بوجود عالم خارجي، أو بأن الأشياء ستستمر في سلوكها الذي لوحظ أنها اتبعته في الماضي (وهو ما أسميه في الفصل الأخير بمبدأ التعميم)، أو بوجود حقائق أخلاقية موضوعية معينة (مثل أن التعذيب والقتل هما فعلان آثمان). بينما نجد أن أقل المعتقدات جوهرية مثل الاعتقاد بوجود طاولة في الغرفة المجاورة أو أنها ستمطر غدًا، موضوعات قابلة لأن تكون محل نقاش، بيد أننا نستفيد في هذه النقاشات من تلك المعتقدات الجوهرية التي لا يمكن أن نتناقش فيها بحد ذاتها، إذ إن النقاش حول وجود طاولة في الغرفة المجاورة يفترض مسبقًا معتقدات جوهرية عن وجود عالم خارجي يحوي الطاولات والكراسي، وأن الأشياء تستمر في سلوكها الذي لوحظ أنها اتبعته في السابق (ومثال ذلك أن الطاولات تبقى حيث وُضعت)، وأن ما نتذكر حدوثه قد حدث فعلًا (ومثال ذلك أنني إن كنت أظن أنني أتذكر وضعي طاولة في الغرفة المجاورة فمن المحتمل أن ذلك قد حدث فعلًا). فعلى الرغم من أن المعتقدات الجوهرية تشكل إطارًا يمكننا ضمنه أن نتناقش حول أقل المعتقدات جوهرية، إلا أن المعتقدات الجوهرية ليست بحد ذاتها قابلة للنقاش على نحو عقلاني، إذ إننا - تبعًا لما يقوله جون هيك - نسلم بصحة هذه المعتقدات الجوهرية، على الرغم من أننا نمتلك حرية معينة لعدم تصديقها.

ينتقل هيك بعد ذلك إلى مسألة خلق الرب للعالم وتحكمه فيه ويزعم أنها جوهرية بالقدر ذاته الذي تتصف به الأمثلة الجوهرية السابقة وبالتالي فهي ليست موضوعًا مناسبًا للنقاش[2]. وعلى الرغم من أننا ينبغي أن نسلم بصعوبة بناء حجة ذات شأن لإقناع شخص لا يؤمن فعلًا بمعتقدات جوهرية مثل وجود العالم الخارجي أو بمبدأ التعميم أو بوجود

(1) John Hick, **Faith and Knowledge**, 2nd ed. (Macmillan, 1967), chs. 5,6,7.

(2) طرح كاتب متقدم يدعى إكليمنضس الاسكندري (Clement of Alexandria) حجة مشابهة في وقت سابق لهيك إذ قال: «إن قال شخص بأن المعرفة مؤسسة على التوضيح بواسطة التفكير المنطقي، فليعلم أن المبادئ الأولى غير قابلة للتوضيح... ويُعتقد تبعًا لذلك أن العلة الأولى للكون تُدرك بواسطة الإيمان وحده».
Stromateis 2.4 **Writings) of Clement of Alexandria,** Vol. 2, trans, W. Wilson (Edinburgh, 1869).

حقائق أخلاقية موضوعية، إلا أن كل الناس يؤمنون في واقع الأمر بالمثالين الأولين وأغلبيتهم تؤمن بالمثال الثالث أيضًا. وبالتالي فإن الناس يمتلكون معتقدات مشتركة عن العالم، بالإضافة إلى امتلاكهم معايير استقرائية متشابهة مما يمكّنهم من تطويرمعتقداتهم الحالية إلى معتقدات جديدة. وعلى الرغم مما سبق، فإن الاعتقاد بوجود الرب يبدو لي في فئة مختلفة عن الفئة التي تنتمي إليها المعتقدات الجوهرية سابقة الذكر، وذلك لأنه مسألة مختلف فيها، بالإضافة إلى أن بعض الناس قد توصلوا إلى تغيير رأيهم عنه بصورة قطعية بعد عملية نقاشية؛ فقد توقفوا مثلًا عن الإيمان بوجود الرب بعد أن لفت انتباههم شخص ما إلى قوة حجة وجود الشر في العالم. وبالتالي لا سبب لافتراض أن الاعتقاد بوجود الرب - كاعتقاد منعزل عن التساؤل العقلاني- جوهري بالدرجة ذاتها التي يتصف بها الاعتقاد بوجود العالم الخارجي. وعلى الرغم من ذلك، فلا سبب بديهيًا يدفعنا إلى افتراض أن المعتقدات المشتركة عن العالم والبحث المبني على معايير استقرائية مشتركة لن يقودنا إلى معتقد عقلاني حول وجود الرب.

وأختم هنا بحجة تبدو لي أكثر قوة مما أوردته أعلاه، ألا وهي أنه إن وُجد إثبات قاطع على وجود الرب وأصبح معروفًا، فلن يكون أمام أولئك الذين سمعوا به وفهموه خيار سوى الإيمان، وفي تلك الحالة، سيكون من الجلي جدًّا أن مصلحتهم الشخصية تقتضي اتّباعهم دينًا معينًا ما يعني اتّباعهم هذا الدين لا يمكن أن يعد فضيلة أو حسنة كما هو مفترض. وقد قال جون هيك في عدة مواضع بأن الناس يحتاجون إلى «حرية إدراكية» لاختيار المذهب الديني؛ فلو كان وجود الرب واضحًا جدًّا، فلن يكون للناس خيار سوى اتّباع دين تأليهي. لكننا حتى وإن سلمنا بالحاجة إلى الحرية الإدراكية، فإن أقصى ما يمكن أن تشير إليه هذه الحجة هو أن الرب لن يمنحنا إثباتًا قاطعًا وحاسمًا على وجوده من دون عناء البحث عن ذلك الإثبات. وبما أن طوعية الإيمان (وبالتالي الفضيلة والحسنة المترتبة عليه) تكمن في البحث عنه، فلا يمكن أن تكون هذه الحجة دليلًا على أن الرب لن يدفعنا إلى الإيمان به عبر أسباب نتوصل إليها بالبحث عنها. ونستنتج من ذلك أن هذه الحجة لا تقدم لنا أي سبب للافتراض بأن البحث لن يثبت أن هناك احتمالًا أكبر (بل وحتى قاطعًا) لفرضية وجود الرب. ويبدو لي على كل حال أن قلة من الناس تملك بالفعل إدراكًا ظاهريًا غامرًا بوجود الرب ما يعني أن الرب - في حال وجوده- يمنح بعض الناس يقينًا ناجمًا عن إثبات قاطع وحاسم لوجوده. وبالتالي، فلا سبب يدفعنا إلى الافتراض بأن الرب لن يمكّن المزيد من

الناس من الوصول إلى درجة ثقة عالية جدًّا بوجوده[1]. كذلك إن هذه الحجة لا يمكن أن تثبت أن البحث لن يقودنا إلى استنتاج عقلاني يثبت احتمال أو قطعية عدم وجود الرب.

الأسباب المسيحية الدافعة إلى الاعتقاد بعدم جدوى البحث الديني

تنطلق الحجج التي استعرضناها حتى الآن (والتي تهدف إلى نقض حجج إثبات وجود الرب، ونقض حجج المسائل الدينية الجوهرية بشكل عام) من اعتبارات فلسفية عامة.وتشترك معها في هذه الغاية حجج قائمة ضمن الإطار الديني المسيحي، إذ يقول هؤلاء بأنه إن كان الدين المسيحي صحيحًا، فلا يمكن إثبات صحته بنقاش عقلاني مستمد من مقدمات مبنية على معلومات متاحة للملحد والمسيحي على حد سواء، أو يقولون بأنه حتى وإن أمكن إثبات ذلك، فإن الشخص الذي يتوصل إلى الإيمان نتيجة لمثل هذه النقاشات، لن تكون لديه نوعية الإيمان المطلوبة لمثل هذا المعتقد الديني، إذ يرى هؤلاء أن الناس ينبغي أن ينالوا الإيمان بالمسيحية عن طريق سماع مواعظ الإنجيل أو قراءته ومن ثم التوصل إلى الشعور بصحة ذلك عبر استبصار ديني داخلي لوجود الرب ما يجعل الشخص مدركًا الحقائق المسيحية.

عادة ما يشار إلى المجال الذي يسعى إلى إثبات وجود الرب بناءً على المعلومات المتاحة لعامة الناس بعلم اللاهوت الطبيعي. وهو ما أسميه أحيانًا علم اللاهوت الطبيعي البحت وأفرق بينه وبين علم اللاهوت المتشعب الذي يكون النقاش فيه مبنيًّا على مبادئ مسيحية محددة ضمن المعلومات المتاحة لعامة الناس. وتشمل المعلومات المتاحة للعامة في النوع الأول الظواهر العامة مثل وجود الكون وانضباطه بالقوانين العلمية ووجود الأجساد البشرية وارتباطاتها بالوعي. بينما تشمل المعلومات المتاحة للعامة في النوع الثاني المعلومات التاريخية المتعلقة بحياة السيد المسيح مثل كتب العهد الجديد باعتبارها وثائق تاريخية عادية. وعلى الرغم من أننا يمكن أن نسمي المجال الذي يسعى إلى نفي وجود

---

(1) وعلى الرغم من ذلك فإن هيك محق من ناحية جوهرية. إذ إنني قلت في موضع آخر إننا إذا اكتسبنا اعتقادًا مقنعًا إلى حد ما بوجود الرب فإن ذلك يسهل لنا فعل الخير، ويحد تبعًا لذلك من خياراتنا بشأن الفئة التي سننتمي إليها. انظر **Providence and the Problem of Evil** (Clarendon Press, 1998), 203 - 212.
ولكن قد يسمح الرب بحدوث ذلك لكثير من الناس في سبيل ما ينجم عن ذلك من خير متمثل في ازدياد احتمال أن نصبح أشخاصًا خيرين على الرغم من الضرر المصاحب لذلك، وبالتالي فإن ماهية الفئة التي سننتمي إليها ستعتمد علينا بدرجة أقل.

الرب أو يعارض تعاليم مسيحية معينة عبر نقاشات مبنية على ذاتها المعلومات الواردة أعلاه بعلم الإلحاد الطبيعي، إلا أنني أعتبر أن كل تلك النقاشات منتمية بدورها إلى علم اللاهوت الطبيعي، وذلك لأن تصنيف النقاش تحت اسم معين بغض النظر عن النتيجة التي يتوصل إليها ملائم بصورة أكبر.

وقد انحصرت المعارضة المسيحية للاهوت الطبيعي، بنوعيه المجرد والمتشعب بشكل كبير في المعتدلين من محافظي البروتستانت بدءًا بكالفن (Calvin)[*] الذي يقول بأن «القبول الروحي الداخلي» والذي يعد نعمة من الرب (سواء أكان إعجازيًا أم لا) كافٍ لإظهار صدق الكتاب المقدس وبالتالي صحة التعاليم الموجودة فيه، بما في ذلك من إثبات لوجود الرب. وقد كتب كالفن بأن «الكتاب المقدس.... ذاتي التوثيق وليس من الصواب إخضاعه للإثبات والمنطق».[1] لكن لماذا نصدق الكتاب المقدس؟ يرى كالفن أنك إن أحسست بأن لديك «قبولًا روحيًا داخليًا» بصحة الإنجيل وكيفية تأويله وكان هذا الإحساس غامرًا، فإن هذا يكفي كجواب لذلك السؤال. غير أن الواقع يقتضي أن بإمكاننا أن نشكك في صحة الإنجيل وفي طريقة تأويله إذ إن هناك حججًا مؤيدة ومعارضة لصحة الإنجيل، وتعتمد هذه الحجج بدورها على حجج أخرى حول الكيفية التي ينبغي أن يؤول فيها الإنجيل. فنحن نجد مثلًا أن صحة الإنجيل ليست أمرًا ذاتي البرهنة أو بديهيًا أبدًا بالنسبة إلى كثير من المسيحيين، وكذلك بالنسبة إلى كل من لا ينتمون إلى المسيحية. وبحلول القرن الرابع الميلادي، ظهر فهم مشترك اعتمده البابوات والمجامع الكنسية[2] شكلت بموجبه نصوص العهد القديم والجديد الكتابَ المقدس، وبالتالي فقد شكلت هذه النصوص - على نحو ما - الأساس الذي تقوم عليه العقيدة المسيحية. وسوف أورد بعد قليل عددًا من

(*) فيلسوف وعالم لاهوتي مسيحي توفي في العام 1564.

(1) J. Calvin, **Institutes**, trans, by F. L. Battles (Westminster Press, 1960) 1.7.5.. وعلى الرغم من تأكيده الذي اقتبسته هنا، إلا أن كالفن واصل تقديم عدد من الأسباب الأخرى المشابهة لتلك التي قدمها سكوتس (انظر لاحقًا)، والتي اعتبرها كالفن «عوامل مساعدة جيدة» لدعم التوثيق الذاتي للكتاب المقدس (**Institutes,** .1.8.1) وقد أقر أيضًا أن نظام العالم ووجود البشر يقدمان سببًا قويًا للإيمان بالرب، إلا أنه قال بأن تجلي الرب في هذه الظواهر تعيقه معتقدات البشر الخرافية. (1.5.2) ومن هنا تظهر الحاجة إلى مساعدة أفضل متمثلة في النصوص المقدسة، لتوجيهنا بصورة سوية إلى خالق الكون (1.6.1).

(2) انظر الإعلانات الرسمية في: H. Denzinger, **Enchiridion Symbolorum** (Herder 1963), articles .179, 186, 198, and 202

الحجج التي طُرحت قبل القرن الميلادي الرابع وبعده عن مرجعية الكنيسة في ما يخص هذه المسألة ومسائل أخرى. لقد شمل علم اللاهوت المسيحي التبريري قبل عهد كالفن الكثير من الحجج (المستمدة من مرجعية الكنيسة والمستقلة عنها) المؤيدة لصحة الإنجيل. كذلك كان من الطبيعي قبل ذلك العهد أن يلجأ الناس في تأويلهم إلى الاحتكام إلى العرف الكنسي في ما يتعلق بالمعايير العامة للتأويل الإنجيلي وما يتعلق بكيفية تأويل مقطع معين من الكتاب المقدس، وذلك لأن أجزاء كثيرة من الإنجيل قد أُوِّلت بطرائق مختلفة جدًّا (فكثيرًا ما يتم تأويل المقطع نفسه مثلًا على أنه تاريخي من قبل بعض علماء اللاهوت وعلى أنه مجازي من قبل آخرين). وينبغي على كل من يزعم أن لديه «قبولًا روحيًا داخليًّا» لتأويلاته الذاتية المتعلقة بالإنجيل أن يتأمل في التنوع الهائل لتأويلات الإنجيل، والتي يتبنى كثيرًا منها أشخاصٌ يزعمون بدورهم أن لديهم قبولًا روحيًا داخليًّا لتأويلات لا تتسق مع تأويله. وأيًا يكن ذلك الشخص، فإن هذا التأمل سيجعله يدرك صعوبة تفادي النقاش حول هذه المسائل. وقد اعترف معظم المسيحيين ـ باستثناء البروتستانت التقليديين ـ بذلك.

وقد شكلت مؤلفات كارل بارث (Karl Barth) التمثيل النموذجي لمعارضة اللاهوت الطبيعي (وخصوصًا المجرد) في القرن العشرين، إذ يزعم بارث أن الرب الذي يؤمن به المسيحيون مختلف كليًّا عن ماهية الأشياء الموجودة في هذا العالم، وبالتالي فإن الحجج المبنية على هذه الأشياء والمنضبطة بمعايير هذا العالم لن تكون مجدية في إثبات وجود الرب أو عدم وجوده.[1] ولكن الرب لا يمكن أن يكون مختلفًا تمامًا ما دام قابلًا للوصف بالكلمات التي نستخدمها لوصف الأشياء الدنيوية مثل وصفه بأنه «حكيم»، و«خير»، و«قوي». فإذا كانت هذه الكلمات منطبقة عليه ـ بغض النظر عن وجه القياس أو التشبيه ـ، فلا بد أنه يشبه الأشياء الحكيمة والخيرة والقوية الموجودة في الأرض. وفي تلك الحالة، فإن الحجج الملائمة لإثبات وجود تلك الأشياء الحكيمة والخيرة والقوية أو عدم وجودها ستسري ـ من ناحية المبدأ ـ على إثبات وجود الرب أو عدم وجوده. لكن إذا لم يكن لمثل هذه الكلمات تطبيق ـ من باب القياس على الأقل ـ في مسألة وجود الرب، فلن تكون لدينا فكرة عما نقوله عند قولنا بأن الرب موجود. وبالتالي فإن دعوى الإيمان التأليهي

(1) انظر: K. Barth, **Church Dogmatics** II (1)- ed. By G. W. Bromley and T. F. Torrance (T. and T. Clark, 1957)،، إذ يقول على سبيل المثال (ص 76): «لو أننا توصلنا إلى معرفة الرب باعتباره إلهًا ليس نابعًا بشكل كلي أو جزئي من معرفتنا بآلهة وألوهية أخرى، بل هو نابع فقط من معرفتنا بوحي الرب».

لن تكون غير قابلة للنقاش وحسب، بل ستكون أيضًا بلا معنى، وهو ما لا يرغب المؤمن في وصف دينه به ما يحتم عليه أن يقبل بفكرة أن وصف الرب (الذي يرغب في إثبات وجوده) بالصفات المشتركة مع الموجودات في هذا العالم كالخير والحكمة إلخ ليس خاطئا كليًّا.

يقول بارث بأنه على الرغم من عدم وجود « تماثل كينوني (analogia entis)، أي عدم وجود تشابه في الجوهر بين الرب والإنسان، إلا أن بينهما «تماثلًا إيمانيًا» (analogia fidei)، ويعني بذلك أن الوحي (الإنجيل) هو الذي علمنا أن نطلق الكلمات ذاتها التي نصف بها موجودات عالمنا مثل «حكيم» و «خير» في وصفنا للرب، وأن هذا الوحي يعلمنا بدوره ماهية الخيرية والحكمة المتفردة التي يتصف بها الرب. ولكن إن كان الأمر كما يقول بارث، فكيف يمكن أي شخص أن يفهم ما يقصده هذا «الوحي»؟ يمكن الناس مثلًا أن يفهموا بأن الله قد تسبب بوجود الكون (شريطة أن يكون التسبب هنا واردًا بالمعنى العادي وليس بمعنى خاص بالوحي)[1]، ولكن كيف يمكنهم أن يفهموا ما يقصده الوحي - إن كان له معنى خاص مختلف عن المعنى العادي كما يقول بارث- بقوله بأن الله كان «خيرًا» و«حكيمًا» عندما تسبب بإيجاد الكون؟ إذا لم يكن هناك تماثل بين مصطلح الخيرية البشرية ومصطلح الخيرية الإلهية، فلن يكون لوصف الرب به أي فائدة معلمة لنا، وسيتساوى وصفه بالخيرية في خلقه للكون مع وصفه بأي كلمة لا معنى لها عندنا. إنني أرى أن الوحي هنا يريد أن يخبرنا بأمر أكثر حيوية بكثير وهو أن للرب خيرية وحكمة تشبهان خيرية الإنسان وحكمته، لكنهما أعظم مما لدى الإنسان بكثير.

وقد كانت معارضة علم اللاهوت المتشعب (وأعني به تلك الحجج التاريخية المؤيدة للمزاعم الإنجيلية) مسألة محورية في مؤلفات سورين كيركغارد (Soren kierkegaard). فقد كتب في كتابه التاريخي ما نصه: «لا يمكن أي شخص أن يصل في بحثه إلى أي نتيجة أكبر من المقاربة، وهناك ربط جوهري خاطئ بينها وبين الاهتمام الشخصي اللامحدود للمرء بسعادته الأبدية الذاتية.[2] و«المقاربة» هنا هي اعتقاد يرجح فقط أن يكون صحيحًا،

---

(1) ينكر بارث هذا أيضًا، إذ يقول (المرجع السابق ص76): « لا تماثل بيننا وبين الرب بناءً على طبيعته وأنه الرب الخالق ما يمنعنا من إدراك كنهه».

(2) S. Kiergaard, **Concluding Unscientific Postscript**, Vol. 1, trans, H. V. Hong and E. H. Hong (Princeton University Press, 1992), 24

للاطلاع على تعليق فلسفي بشأن موقف كيركغارد من الاعتقاد المتضمن في الإيمان، انظر:
Robert M. Adams, **The Virtue of Faith** (Oxford University Press, 1987), chs. 2 and 3.

بينما يتطلب الإيمان ـ بحسب كيركغارد ـ اعتقادًا قطعي الصحة، إذ إن الاعتقاد ذا الاحتمال الراجح لا أكثر سيثبط من قدرة الباحث على استخدام اعتقاده لعبادة الرب واتباع أوامره. ويتلخص الرد على هذا الطرح في أمرين، الأول هو أن المعتقد الديني قد يكون متذبذبًا سواء اعتمدنا أم لم نعتمد على الحجج المثبتة لصحته، ولا سبب يدعونا إلى الافتراض بأن البحث سيضعف ذلك المعتقد بدل أن يقويه. والثاني ـ كما سنرى لاحقًا ـ، هو أن الإيمان بالرب يختلف عن الاعتقاد بوجوده؛ فقد يتضمن الإيمان التزامًا تامًا بينما يعد الاعتقاد مسألة بعيدة عن الثقة المطلقة، وذلك لأن الإيمان يشمل كيفية تصرفنا بناءً على معتقداتنا، وماهية الغايات التي نسعى إلى تحقيقها بناءً على اعتقادنا، ومدى التزامنا ذلك.

العرف المسيحي في البحث الديني

يتم غالبًا الدفاع عن هذه المعارضة المسيحية لأي نوع من أنواع اللاهوت الطبيعي عبر الادعاء بأن الإنجيل لا يتضمن حججًا مثبتة لوجود الرب، ما يحتم على المسيحيين الذين يقوم إيمانهم على الإنجيل أن يبتعدوا بشكل كامل عن علم اللاهوت الطبيعي المجرد. ولكنني أرى أن عرف الإنجيل والكنيسة يدعمان بقوة وجهة النظر المعارضة والتي تعتبر أن للحجج المثبتة شأنًا في دعم صحة وجود الرب وصحة مبادئ مسيحية معينة.

وقد تذمر الناقد الوثني سيلسوس (Celsus) في أوائل القرن الثالث الميلادي من قول المبشرين المسيحيين للمتحولين المحتملين إلى المسيحية: «لا تختبروا ولكن آمنوا» و«إيمانكم سيخلصكم». وقد صرح أوريجانوس (Origen)(*) في رده عليه بما يلي:

> **إذا أمكن الجميع أن ينبذوا الأعمال الدنيوية وينذروا أنفسهم للفلسفة، فلن يكون هناك طريق أجدر باتباعه من هذا [ويقصد بذلك اتباع المنطق والدليل العقلاني]. وبالتالي، فإننا ـ من دون أن نكون متعجرفين بقولنا هذا ـ نجد في النظام المسيحي مقدارًا مساويًا ـ على الأقل ـ لما نجده في الأنظمة الأخرى من البحث حول موضوعات الاعتقاد. إننا نقر بأننا نرشد هؤلاء الناس إلى الإيمان من دون أسباب، لأنهم لا يستطيعون التخلي عن كل أعمالهم الأخرى**

(*) أوريجانوس أدمنتياس عالم ومؤلف ولاهوتي مسيحي غزير الإنتاج في حقول متعددة، توفي في العام 254م.

وتكريس أنفسهم لاختبار الحجج، إلا أن خصومنا يقومون بالأمر ذاته على الرغم من عدم اعترافهم بذلك[1].

وينتقل أوريجانوس بعد ذلك إلى الزعم بأنك إن سمعت أجزاء من الإنجيل، ووجدت في نفسك تصديقًا له، ولم يكن لديك وقت للقيام ببحث إضافي، فمن المنطق بمكان أن تمضي قدمًا في تصديقه. وقد زعمت بدوري أننا ينبغي أن نصدق ما يتم إخبارنا به إن لم يكن لدينا برهان لنفيه. وإن لم يكن لدى المرء وقت لبحث إضافي، فسيكون اعتقاده ـ ضمن ذلك الإطار الزمني ـ مبررًا موضوعيًا، مما يعني أنه عقلاني. ومن المؤكد أن أوريجانوس اعتقد بأن أولئك الذين يمتلكون الوقت ملزمون باستعراض الحجج والبحث حولها. وهو ضروري ـ بحسب مصطلحاتي ـ إن أرادوا لمعتقداتهم أن تكون عقلانية. كذلك يورد في كتابه (Against Celsus) حججًا مطولة مؤيدة ومعارضة لانتقادات سيلسوس لمبادئ مسيحية معينة. وقد قام الكثير من الآباء المسيحيين بالأمر نفسه في ما يتعلق بالإيمان التأليهي بصورة عامة وما يتعلق بمبادئ مسيحية معينة.

وقد شدد غريغوريوس النازيانزي (Gregory of Nyssa)[*] على أهمية انطلاق النقاشات من أسس يتفق عليها المسحيون وغيرهم حيث قال ما نصه:

من الضروري أن تأخذ الآراء التي يتبناها الناس بعين الاعتبار وأن تبني حجتك وفقًا للخطأ الذي تتضمنه كل من هذه الآراء، بحيث تنطلق في كل مناقشة من مبادئ وفرضيات عقلانية معينة، فتتوصل من خلال ما هو متفق عليه من الطرفين إلى إخراج الحقيقة للنور بشكل حاسم. فإذا أنكر شخص ما وجود الرب، فإن التأمل في التدبير الماهر والحكيم للكون سيقوده إلى الإقرار بوجود قوة مهيمنة تتجلى بواسطة هذه المظاهر. وفي المقابل، فإن لم يكن لديه شك في وجود رب ولكنه كان ميالًا إلى فرضية تعدد الآلهة، فإننا سنتبنى حينئذ حججًا أخرى[2].

---

(1) Origen, Against Celsus 1, 9-10. (**The Writings of Origen,** Vol, 1, trans, F. Crombie (T. and T. (Clark, 1869), 405-407

(*) عالم ومؤلف لاهوتي وأسقف مدينة نيسيا وأحد الآباء الكبادوك الثلاثة. توفي في العام 390م.

(2) Gregory of Nyssa,**The Great Catechism,** Prologue, trans, W. Moore and H. A. Wilson, Selected Writings of Gregory of Nyssa (Parker and Co.,1893) .

وإذا كان الشخص الذي لا يدين بالمسيحية يهوديًا، فسنحتاج حينئذٍ إلى حجج مختلفة أيضًا. وبحسب مصطلحاتي، فلا بد للمعتقدات الجديدة من تدعيم بمعتقدات أساسية مُسَلَّم بها من قبل؛ وبالتالي فإن الحجج المثبتة لوجود الرب لا بد أن تنطلق من البرهان المتاح للمؤمن والملحد على حد سواء. ويرى غريغوريوس أن هذه الوسائل هي التي تُمكن المسيحي من إقناع غيره بأن الرب موجود وبصحة المبادئ المسيحية المتعلقة بذلك.

لقد صرح أغلبية اللاهوتيين المسيحين قبل كانط بأن في علم اللاهوت الطبيعي حججًا جيدة لإثبات وجود الرب واعتبر بعضهم ذلك أمرًا مسلَّمًا به. وقد لا يبدو انتماء بعض الحجج الإنجيلية أو المستمدة من التعاليم الآبائية(*) إلى علم اللاهوت الطبيعي واضحًا بشكل مباشر لأنها تتناول وجود إلهٍ ما باعتباره أمرًا مسلَّمًا به على نحو ما وتحتج بخيريته أو حكمته. لكنها تعدّ جزءًا من علم اللاهوت الطبيعي في حال قولها بأن القوة المسؤولة عن الكون ليست مجرد «إله» بل هو الرب كلي القدرة والمعرفة، والخيّر بشكل مطلق. وبالاستناد إلى هذا الضابط، فإن هناك أيضًا عدة مقاطع قصيرة متنوعة من كتب العهد القديم والجديد المعترف بها (بخلاف الأبوكريفا- المشكوك في صحتها)(**) يمكن عدّها جزءًا من علم اللاهوت الطبيعي، وقد أورد جيمس بار (James Barr)[1] مثالًا لذلك: من المؤكد أن القديس بولس قد آمن بعلم اللاهوت الطبيعي. ويمكنك كبداية أن تتأمل في خطبته في الأريوباغس بأثينا حين قال بأن الرب الذي نحن «أبناؤه» لا يمكن أن يكون مثل «الذهب أو الفضة أو الحجارة». كذلك يقول بولس إن الرب كان يعلم أن وثنيي العصور السابقة سيبحثون عنه ويلتمسونه ويجدونه[2] مما يجعله يفترض مسبقًا أنهم كانوا مؤهلين للقيام بذلك. ويعلل أهليتهم هذه في خطبته للوثنيين في ليسترا فيقول: «لم يترك الرب نفسه بلا شاهد عليه بفعله للخير، وإنزاله المطر من السماء لكم وإيجاده للمواسم المثمرة وملئه لأجسادكم بالطعام وقلوبكم بالسرور»[3]. وقد قال بولس

(*) علم الآبائيات أو الباترولوجيا هو فرع من علم اللاهوت يعنى بترجمة أعمال آباء الكنيسة الأوائل الذين عاشوا بين القرنين الثاني والخامس الميلاديين ونقلها وتحليلها.

(**) الأبوكريفا هي الأسفار التي لا تعترف بها مختلف الطوائف المسيحية وتعدها منحولة وهي تختلف بين طائفة وأخرى.

(1) James Barr, **Biblical Faith and Natural Theology** (Clarendon Press, 1993).

(2) أعمال الرسل 17: 22ـ31. جميع الاقتباسات من الكتاب المقدس مأخوذة من النسخة النموذجية الجديدة والمنقحة.

(3) أعمال الرسل 14: 17.

في رسالته إلى أهل روما: «تتجلى قدرة الرب السرمدية وجوهره الإلهي الغيبي في مخلوقاته منذ خلْق العالم»[1]. كذلك هناك مثال لم يحتج به بار في العهد القديم، إذ إنك إن تأملت في سفر إرميا فستجده يستدل على قوة الخالق بالمدى الشاسع للخلق من نجوم وكواكب لا تُعد في السماء ورمل لا يحصى في البحر. ويستدل على دقة الخالق بانتظام سلوك الخلق من تعاقب الليل والنهار والسنن الكونية في السماء والأرض»[2].

صحيح أن الكتاب الإنجيلي الوحيد الذي يُبرز علم اللاهوت الطبيعي بإسهاب هو كتاب «حكمة سليمان»، ويشير بار إلى أن الكتاب مندرج ضمن كتب أبوكريفا العهد القديم يعني أن له مكانة اعتبارية ومرجعية لدى الكاثوليك والأرثوذكس فقط بعكس البروتستانت. وبالتالي فإن البروتستانت في القرنين الأخيرين ـ وعلى رأسهم بارث ـ يمكن أن ينكروا وجود قدر كبير من علم اللاهوت الطبيعي في الكتاب المقدس. وعلى الرغم من ذلك، فإن اللاهوت الطبيعي موجود في عدة مقاطع إنجيلية أخرى وفي التراث اليهودي وفي الكثير من أعمال الآباء المسيحيين في الألفية الأولى للميلاد، إذ يحتج بالسير المتناسق للعالم الطبيعي على أن خالقه هو الرب ذو المقدرة والمعرفة والخيرية المطلقة[3].

وقد تحولت الفقرات المقتضبة التي كتبها علماء اللاهوت في الألفية الأولى إلى أطروحات بحث مطولة في الغرب إبان العصور الوسطى، إذ ساهم كل من أنسليم (Anslem) وبونافنتور (Bonaventure) والأكويني (Aquinas) وسكوتس (Scotus) بإسهاب في تشكيل علم اللاهوت الطبيعي، ثم استمر ذلك العرف مع لايبنتس (Leibniz) وكلارك (Clarke) وباتلر (Butler) وبالي (Paley). وقد أعلن المجمع الفاتيكاني الأول (في العام 1870م) أن الرب الذي هو مصدر لكل الموجودات وغايتها، يمكن أن يُستدل عليه بصورة قطعية عبر إعمال النور الطبيعي للمنطق البشري في البرهان المتمثل في مخلوقاته[4]. وقد ورد بشكل صريح في كتاب (التعليم المسيحي للكنيسة الكاثوليكية (**Catechism of the Catholic Church**) بأن هذه الأساليب

---

(1) رسالة رومية 1 : 20.

(2) إرميا 33 : 20ـ22 و 25ـ26.

(3) انظر:

Irenaeus, Against Heresies, II, 1-9 Gregory of Nyssa, **On the Soul and the Resurrection**, ch 1- Augustine, **On Free Will,** 2, 12.33- Maximus the Confessor, **Difficulties,** 10.35- and John of Damascus, On the Orthodox Faith, 1.3.

(4) H. Denzinger, **Enchridion Symbolorum** (Heder, 1963), article 3004. See also article 3026.

المستخدمة للوصول إلى معرفة الرب «تسمى أيضًا بإثباتات وجود الرب، وليس المقصود بذلك هو الإثباتات المستقاة من العلوم الطبيعية، بل المقصود هو تلك الحجج التقريبية والإقناعية التي تمكننا من الوصول إلى اليقين فيما يتعلق بالحقيقة»(1). وبغض النظر عما ورد في مجمع الفاتيكان المذكور، وكنتيجة لما أعتبره حججًا فاسدةً لهيوم (Hume) وكانط وأتباع داروين (Darwin)، فقد علم اللاهوت الطبيعي حظوته لدى الكثيرين في القرنين التاسع عشر والعشرين. وهذا لا يعني أن أيًا من علماء اللاهوت الطبيعيين في القرون الماضية قد ظن أن على الناس أن يؤمنوا نتيجة لتأملهم في حججهم. إذ يمكن قبول وجود الرب بناءً على الاعتماد على مرجعية أو نتيجة لتجربة دينية. لكن الزعم كان بأن برهان وجود الرب متاح للجميع وبالتالي فإن الملحدين والوثنيين لم يكن لديهم (موضوعيًا) مبرر (عقلاني) لعدم إيمانهم. وبأن علم اللاهوت الطبيعي -بحسب ذلك الزعم- يمكن أن يظهر بأنهم لم يكن لديهم مبرر.

لكن ماذا عن المبادئ المسيحية على وجه الخصوص؟ إلى أي مدى كانت المحاججة مرتبطة بها؟ لقد تشكل الكثير من علم اللاهوت الآبائي في القرون الخمسة الأولى للميلاد من الحجج الداعمة لرؤية معينة حول المسائل التي بُنيت عليها العقائد المسيحية في آخر الأمر. وقد كانت بعض هذه الحجج تحاول أن تظهر الاحتمال المسبق لهذه المبادئ، فتحاول مثلًا أن تظهر أن الرب إن كان موجودًا فسيكون على هيئة ثالوث مقدس وسيتجسد ويمنح الجنس البشري التكفير عن خطاياهم. وإذا أردت أن أذكر مثالًا واحدًا فقط على هذا النوع من الحجج، فإنني سوف أستشهد بأثناسيوس (Athanasius) الذي قال بأن «الرب سيكون مخطئًا إن ترك الإنسان الذي خلقه يهلك بسبب الخطيئة. لكن كلمة الرب كان هو الوحيد القادرعلى تخليص الكون وأن يكون أهلًا للمعاناة من أجل الجميع وأن يشفع لهم أمام الآب. لهذا السبب جاء كلمة الرب الروحاني غير المادي وغير القابل للإفساد إلى عالمنا»(2). ولكن إثبات الاحتمال المسبق لإمكان قيام الرب بفعل ما في أي وقت لا يكفي لإثبات أنه قام به في ظرف بعينه، في حين أن علماء اللاهوت كانوا بحاجة إلى إثبات أن كل هذا حدث من خلال السيد المسيح. وقد تمثل جزء كبير من حججهم الرامية إلى إثبات

(1) **Catechism of the Catholic church** (Geoffrey Chapman, 1994), article 31.

أعتقد شخصيًا أن هذا المقال يخفق في إدراك أن «براهين» النظريات العلمية معتمدة أيضًا على «حجج تقريبية وإقناعية». وإذا تجاوزنا التعليق المختلف عليه بشأن النظريات العلمية، فإن النقطة الأساسية قد تكررت في ثلاثة مقالات أخرى منفصلة: 36 و47 و286.

(2) Athanasius, **On the Incarnation**, trans, R. W. Thomson (Clarendon Press, 1971),7-8.

ما فعله الرب عبر السيد المسيح في محاولاتهم لاستنباط المبادئ المسيحية من نصوص العهد الجديد. وبالتالي فإن حججهم هذه اعتمدت على الافتراض بأن العهد الجديد قد أعطى رواية صحيحة -بشكل أساسي- عن حياة السيد المسيح وموته وقيامته، ولكن ما مدى حجية هذا الافتراض؟

يحدد العهد الجديد بذاته معيار القياس في حالتنا هذه، إذ يتضمن (ولا سيما تلك العظات المسيحية الأولى الواردة في سفر أعمال الرسل (Acts of the Apostles) الكثير من العبارات مثل «رأينا» و «كنا شهودًا على»، والتي تتناول الأحداث التاريخية التي تقوم عليها العقائد المسيحية، وعلى رأسها موت المسيح وقيامته. ويخبرنا القديس لوقا (Luke) أنه بكتابته لإنجيله، كان واحدًا من الكثيرين الذين كانوا يكتبون الكلام الذي نُقل لهم مِن قِبل من كانوا شهودًا وأتباعًا لكلمة الرب منذ البداية، وأن الهدف من كتابته هذه هو أن يكون ثاوفيلس (Theophilus) الذي سيتلقى إنجيله موقنًا بصحة ما تلقَّاه[1]. وبالمثل نجد أن منقح الفصل الأخير من إنجيل القديس يوحنا يخبرنا بأن مصدر هذا الإنجيل هو «التلميذ الذي كان يسوع يحبه»، والذي «اتكأ بجوار المسيح في العشاء»، فيقول: بأن ذلك التلميذ هو الذي يشهد بصحة هذه الأمور و هو الذي كتبها، ونحن موقنون بصدق شهادته».[2] ولا يهمني هنا أن أبين أن علينا أن نؤمن بما يقوله العهد الجديد بسبب هذه المزاعم التي يتضمنها،[3] وإنما يهمني ببساطة أن أبين أن الكتابات المسيحية المبكرة سعت إلى إقناع الناس بأن يؤمنوا بالأحداث المسيحية الجوهرية بناءً على كون كتّابها قد عاينوا هذه الأحداث أو قد تلقوها من قِبل أولئك الذين عاينوها. وقد سعت تلك الكتابات أيضًا إلى إقناع الناس بالإيمان بأمور معينة بناءً على كون السيد المسيح قد علمها لهم، إذ إن للسيد المسيح مكانة خاصة نابعة -كما يفترض كتبة العهد الجديد أو يزعمون بوضوح- من إتيانه بالمعجزات وقيامته من الموت. إذ يُقال ما نصه أن السيد المسيح قد اعتُرف به كابن للرب بسبب قيامته من الموت[4]. كما أن الكتابات الأولى في القرن التالي لم تتعامل مع العهد الجديد باعتباره كتابًا مرجعيًا، بل

(1) لوقا 1 : 1-4.

(2) يوحنا 21 : 20-24.

(3) وقد بينت في كتابي **The Resurrection of God Incarnate** (Clarendon Press, 2003) بأن الأناجيل تقدم لنا سردًا صحيحًا - بصورة عامة- لحياة السيد المسيح وموته وقيامته.

(4) رسالة رومية 1 : 4.

باعتباره برهانًا تاريخيًّا، فيخبرنا إكليمنض (Clement) بأن شكوك التلاميذ قد سكنت بقيامة سيدنا يسوع المسيح»[1]. ويؤكد كل من إغناطيوس (Ignatius)[2] وجوستين (Justin)[3] (أو كما ينسب إليه مؤلف كتاب «**On the Resurrection**») أن التلاميذ لمسوا المسيح بعد قيامته. كذلك كتب جوستين يقول إنهم كانوا «مقتنعين بكل أنواع الأدلة أنه كان هو ذاته». ويستند إيريناوس (Irenaeus) في زعمه بصحة تعاليمه إلى أنها تُلقن في الكنائس التي شهدت تعاقبًا للأساقفة يتصل على نحو مباشر بتلاميذ المسيح. وبحسب قراءتي لإيريناوس فإن النقطة الأساسية في هذا الاستناد هي استشهاده بأفضل برهان تاريخي إذ يقول بأن علينا أن «نرجع إلى أعرق الكنائس التي كان تلاميذ المسيح على تواصل دائم معها»[4]. ويتمثل في ذلك ببوليكاربوس (Polycarp) «الذي تلقى تعليمه على أيدي تلاميذ المسيح والذي تحدث إلى الكثيرين ممن رأوا المسيح»[5].

وقد سادت في القرن الثالث الميلادي أنماط مختلفة من الفلسفة التبريرية المسيحية (على الرغم من أنها لم تكن غائبة تمامًا من قبل). فقد تم تقديم نجاح الكنيسة (بدماء الشهداء وليس بقوة السلاح) والمعجزات الواضحة المرتبطة بذلك كبرهان على الضمانة الإلهية لمكانة الكنيسة التي أسسها المسيح[6]. وقد أكد الأكويني[7] ـ شأن آخرين في العصور الوسطى ـ أهمية المعجزات كبرهان على صحة المسيحية. وتم تبرير أهميتها بانعدام الوجود الفعلي لمعجزات مرتبطة بمحمد، مؤسس الإسلام، وهو الدين الرئيس الذي نافس المسيحية في منطقة البحر المتوسط بعد القرن السابع[8].

---

(1) Clement, **First Epistle to the Corinthians Early Christian Writings,** trans, by M. Stainforth (Penguin, 1968), 42.

(2) **Epistle to the Smyrnaeans. 3**.

(3) **On the Resurrection**, 9 (The wrtitings of the Fathers, Vol. 2, Justin Martyr and Athenagoras, trans, M. Doods, G, Reith, and B. P. Pratten (T. and T. Clark, 1868.

(4) **Against Heresies**, 3, 41 (The wrtitings of the Fathers, Vol. 5, Irenaeus, Vol I, trans, A. Roberts and W. H. Rambault (T. and T. Clark, 1868).

(5) **Against Heresies**, 3.3.4.

(6) انظر Origen, **On First Principles,** 4.1.5.

(7) **Summa Theologiae,** 3a. 43.4

(8) انظر:

J. Pelikan, **The Christian Tradition**, Vol. 2, The Spirit of Eastern Christendom (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 238.

وقد تطورت هذه الحجج لتشمل القول بأن تمتع الكنيسة بمرجعية إلهية يقتضي منا الإيمان بتفاصيل تعاليمها، ولا يعود ذلك فقط إلى السبب التاريخي المتمثل في أن تعاليمها قد نُقلت إلينا من قِبل السيد المسيح، بل يضاف إلى ذلك الهبة الروحية التي وهبها السيد المسيح لها. ولذلك يقول إيريناوس: «من الواجب علينا أن نطيع كهنة الكنيسة الذين كانت لهم ـ كما بينت ـ خلافة الرسل، والذين مُنحوا مع تعاقب الأسقفية، ووفقًا لرضا الآب هبة معينة (كاريزما) متعلقة بالحقيقة[1]». وقد تبلور هذا النوع من الحجج لاحقًا في معصومية البابوات والمجامع الكَنَسية[2]، وبالطبع فإن هذه الحجة لا تقوم إلا إن كان من الممكن إثبات امتلاك الكنيسة لاحقًا لمكانة إلهية وبالتالي فإن هذه الحجة بحاجة إلى تدعيم من الحجج سابقة الذكر، إلا أنها لا تزال قادرة بحد ذاتها على تأصيل تعاليم كَنسية معينة في حال كان البرهان التاريخي الذي يربط هذه التعاليم بالسيد المسيح ضعيفًا.

وبالنسبة إلى السرد المنهجي لقائمة بأنواع البراهين الداعمة لصحة التعاليم المسيحية والذي أورده دونس سكوتس (Duns Scotus) في مقدمة الكتاب الذي ألفه حول علم اللاهوت المنهجي (**Ordinatio**)، فقد لا يكون هذا السرد مألوفًا بين مفكري العصور الوسطى، إلا أن كل أنواع البراهين التي أوردها كانت معروفة للكتّاب الآخرين، وقد أوردوها بطريقة غير منهجية. كذلك يقتبس سكوتس منهم وعلى رأسهم أوغسطينوس (Augustine) الذي يستشهد بهذه الأنواع من البراهين. يسرد سكوتس عشرة أسباب منفصلة داعمة لمصداقية الكتاب المقدس، وبالتالي مصداقية التعاليم التي يمكن أن تستمد منه: (1) Praenuntiatio Prophetica (تحقق نبوءة العهد القديم في العهد الجديد)؛ (2) Scriptuarum Concordia (وجود رسالة مشتركة في الكتب المقدسة ويشملُ ذلك الشهادة الجماعية لكتبة العهد الجديد بتعاليم السيد المسيح وأفعاله)؛ (3) Auctoritas Scribentium (تعاقب الكتبة البشريين على القول بأنهم يتحدثون باسم الرب)؛ (4)Diligentia recipientium (الأسلوب الواعي التي صاغت به الكنيسة قانونية الكتاب المقدس)؛ (5)Rationabilitas contentarum (الاحتمال الجوهري لتعاليمه)؛ (6) Irrationabilitas errorum (قصور الاعتراضات)؛ (7) Ecclesiae stabilitas (الثبات الطويل والمستمر للكنيسة)؛ (8) Miraculorum limpiditas (المعجزات الإنجيلية والمعجزات التي تلتها ويشمل ذلك المعجزة العظيمة المتمثلة في تحويل العالم الغربي إلى المسيحية)؛ (9)

---

(1) **Against Heresies,** 4.26.2

(2) انظر على سبيل المثال: **Summa Theologiae,** 2a. 2ae.1.10.

Promissorum (10) (النبوءات المزعومة للكتاب الوثنيين)؛ (10) Testimonia non fidelium efficacia (التأثير المقدس لتعاليم الكنيسة في حياة المؤمن)([1]). تمثل الأسباب (1) و(2) و(3) و(4) جوانب من البرهان التاريخي المؤيد لصحة الأحداث الإعجازية المؤسسة للمسيحية؛ بينما تتمحور الأسباب (7) و(8) و(10) حول إخلاص الكنيسة للتعاليم التي أوكلت إليه وتأثيرها المقدس، والتي تؤكدها المعجزات؛ وتثبت الأسباب (5) و(6) و(9) الاحتمال المسبق لما تم تلقينه.

وعلى الرغم من نموذج سكوتس الذي أوردناه، فإنني أرى أن السبب وراء قلة رواج الحجج التاريخية المفصلة والمثبتة بشكل عام لصحة ما ورد في روايات الإنجيل عن حياة المسيح وتعاليمه وموته وقيامته بين أتباع الفلسفة التبريرية المسيحية بعد القرن الثالث، هو أن تسلسل الشهادات اللازمة لتأصيل الأحداث التاريخية قد استطال بصورة متزايدة مع مرور الوقت إلى درجة تضعف دقة الرواية التاريخية ما ضاعف من صعوبة استخدام الحجج التاريخية المفصلة لإثبات ما حدث أو نفي ما لم يحدث. وعلى الرغم من ذلك فقد أوجد عصر النهضة والتنوير وعيًا بكيفية تقييم الدليل التاريخي، ووضع التبريريين المسيحيين وخصومهم في موضع أفضل مقارنة بوضعهم في القرون الوسطى ما مكنهم من اكتشاف مواضع الخطأ التي وقع فيها النسّاخ عبر مقارنة النصوص، وتتبع المصادر المشتركة للأحداث التي رواها غير كاتب[2]. وقد أدى ذلك إلى وجود تركيز متجدد على البرهان التاريخي المثبت للمعجزات الواردة في العهد الجديد، وعلى رأسها قيامة المسيح (بعكس معجزات الكنيسة اللاحقة). وقد كانت الحاجة الماسة للمعجزات المثبتة لصحة الوحي أمرًا محوريًّا بالنسبة إلى أتباع الفلسفة التبريرية من البروتستانت الليبراليين في بريطانيا إبان القرن الثامن عشر مثل لوك (Locke)[3] وباتلر

---

(1) **Ordinatio,** Prologue, 100-119

(2) وقد أصبح الخلاف الكبير في بريطانيا إبان القرن الثامن عشر بشأن صحة الوقائع التاريخية المتعلقة بقيامة السيد المسيح أكثر تعقيدًا بسبب تطبيق الحسابات الاحتمال الجديدة عليه، وقد كان ذلك أول تطبيق لهذه الحسابات على أي ادعاء تاريخي. وللاطلاع على مدى أن مناقشات هيوم للمعجزات أقل تعقيدًا بشكل كبير من مناقشات معاصريه من ذوي العقول ذات الميول الحسابية انظر
John Earman, **Hume's Abject Failure** (Oxford University Press, 2000).

(3) انظر: John Locke, **A Discourse on Miracles** (1702)
وبعضًا مما ورد في: A Third Letter Concerning Toleration (1692)
وكلاهما متضمن في I. T. Ramsey. (ed.), **John Locke's The Reasonablenessof Christianity** =

(Butler)[1] وبالي (Paley)[2]. فقد قدموا جميعًا حججًا دقيقة تفوق في قطعيتها بكثير تلك التي قدمها من سبقوهم عن سبب الحاجة للوحي وإثباته اللازم بالمعجزات، إذ قالوا بعدم وجود دين آخر مدعوم بمعجزات موثقة بشكل جيد بخلاف المسيحية (ويفهم أن ذلك يشمل اليهودية القديمة). ويزعم بالي أن «الحدث الوحيد الذي شهد التاريخ البشري فيه انتشارًا لديانة على نحو مشابه لما حصل مع المسيحية هو انتشار الإسلام. و قد أشار إلى الادعاء عينه الذي ظهر في القرون الوسطى بأن «محمد لم يؤسس ادعاءاته على أدلة ذات طابع ماورائي يمكن إدراكها وإثبات صحتها من قِبل الآخرين»[3]. وقد أكد مجمع الفاتيكان الأول بأن ما ورد في الوحي الإلهي من تعاليم مسيحية معينة، يمكن أن يكتسب المصداقية عن طريق «الدلائل الخارجية»، ويبدو أن المجمع كان يشير بقوله هذا إلى المعجزات الإنجيلية بشكل أساسي[4]. وأستنتج مما سبق أن علم اللاهوت الطبيعي المتشعب متجذر بطريقة أو بأخرى في التراث المسيحي (سواء عبر الحجج التاريخية المفصلة والمثبتة لما ورد في العهد الجديد أو الاستشهاد بالمعجزات المعاصرة وتحول العالم الغربي إلى المسيحية)، ويتجلى ذلك بأبرز صورة في العهد الجديد.

وقد سلم جميع المؤلفين المسيحيين ـ باستثناء بعض أتباع بيلاجيوس (Pelagius) في القرن الخامس ـ[*] بضرورة وجود العون الإلهي المتمثل في الهبة الإلهية إذا أردنا فعل الخير أو حصول الخير لنا. وبالتالي فإن اكتسابنا للإيمان المسيحي يتطلب وجود تلك

= (A., and C. Black Ltd., 1958). إذ إن رأي لوك بشأن هذه المسألة قد يشكل تغييرًا في موقفه الوارد في مقالته 4.18.4 (1690) **Essay Concerning Human Understanding**، بحسب تعليق المؤلف في الصفحة 99ـ الفقرة الأولى.

(1) انظر: Joseph Butler, **The Analogy of Religion** (1736), Part 2, esp. ch 7 وخصوصًا الفصل السابع.

(2) William Paley, **The Evidences of Christianity** (1794) وخصوصًا الجزء المتعلق بـPreparatory Considerations حيث تساءل عن ماهية الكيفية التي يُظهر فيها الوحي إن لم تكن بالمعجزات.

(3) A View of the Evidence of Christianity, part II, section 3.

(4) Denzinger 3009, 3033, and 3034.

وقد انقسم العرف الكاثوليكي اللاحق بشأن المدى الذي يمكن دوافع المصداقية ـ والمقصود بها هو التفكير المنطلق من الظواهر الملحوظة للعامة ـ أن تؤدي فيه دورًا لاكتساب الإيمان المسيحي الصحيح ـ انظر:
Avery Dulles, **The Assurance of Things Hoped For** (Oxford University Press, 1994), ch 10.

(*) ناسك وفيلسوف أخلاقي اشتهر بآرائه الرافضة للحتمية القدرية والمؤيدة لحرية الإرادة لدى البشر. توفي في العام 418.

الهبة. ولكن هذا المبدأ لا يمكن أن يكون سببًا يدفعنا إلى افتراض عدم عمل الهبة الإلهية عبر إرشادنا إلى إدراك قوة الحجج. فإن كان الرب موجودًا، فإنه يمنحنا وينمي فينا طبيعتنا العقلانية بالإضافة إلى أنه قد يعيننا بكثير من الطرائق الأخرى، إذ إننا لا ننكر أن الرب يمكن أن يكشف عن وجوده وعن صحة التعاليم المسيحية بطريقة ماورائية (عبر تجربة دينية غامرة) لبعض الناس.

الأطروحات اللاهوتية عن حدود العقل البشري

بينما تنكر أقلية من اللاهوتيين الذين ينتمون إلى القرون الأخيرة بشكل رئيس، أي صلة للبحث والنقاش بالمعتقد الديني، إلا أن عددًا كبيرًا من اللاهوتيين قد قدم أطروحات أضعف نوعًا ما من أطروحة تلك الأقلية التي تعتبر أن أخذ أي حجج مؤيدة أو مضادة لأي ادعاء ديني بعين الاعتبار يعدّ أمرًا خاطئًا. وبحسب إحدى تلك الأطروحات، فإن الهبة الإلهية التي نحتاج إليها لإدراك قوة الحجج ينبغي أن تكون ماورائية، بمعنى أنها ناجمة عن تدخل الرب في تفكيرنا بصورة إعجازية. وقد اعتقد الأكويني (Aquinas) بأن هذا التدخل هو التفسير الوحيد لحقيقة أن بعض الناس مؤمن وبعضهم بخلاف ذلك في حين أن كلا الطرفين قد رأى المعجزة نفسها وسمع الوعظ نفسه[1]. ولم يتأثر رأيه هذا بحقيقة امتلاك الأشخاص المختلفين لخلفيات برهانية مختلفة، ومثال ذلك أن بعضهم قد يكون على اطلاع أوسع بالبرهان الديني إلى درجة تجعله يعتقد أن جميع أهل العلم يقرون بوجود الرب. وبالإضافة إلى ذلك، فإننا نملك معايير استقرائية مختلفة نتيجة لاختلاف جيناتنا وتنشئتنا أو حتى خياراتنا السيئة السابقة (والتي نجمت عن محاولتنا لتأصيل معايير معينة في ذواتنا). وبالتالي فإن المرء ليس بحاجة إلى نظرية عن هبة إلهية إعجازية لتفسير إيمان بعض الناس دون غيرهم. إلا أن رأيي هذا لا يعني أنني أنكر وجود الهبة الإعجازية التي مكنت بعض الناس من إدراك بعض الحقائق الدينية، ولا سيما المسيحية منها على وجه الخصوص، والتي ما كانوا ليتمكنوا من إدراكها بطريقة أخرى. وقد اعتمد أولئك الذين زعموا بأن الهبة الإعجازية لازمة في هذه المسألة على اقتباسهم لكلمات يسوع إلى بطرس

(1) **Summa Theologiae** 2a. 2ae. 6.1.

انظر ص 240–253 للاطلاع على كيفية فهم مفهوم «المعجزة» وأيضًا بشأن ماهية الأمور التي تشكل برهانًا يدل على حدوث المعجزة.

والمذكورة في إنجيل متّى بعد اعتراف بطرس بيسوع كمسيح مخلص: «طوبى لك يا سمعان بن يونا إن لحمًا ودمًا لم يعلن لك ذلك، لكن أبي الذي في السموات»[1](*) لكن هذا القول للمسيح لا يعطينا سببًا للافتراض بأن الأشخاص الآخرين الذين أيقنوا بالكثير مما حدث بعد اعتراف بطرس بيسوع كمسيح مخلص (ويشمل ذلك الكلمات التي رد بها المسيح على بطرس) بحاجة للوصول إلى معتقداتهم عن المسيح بالطريقة عينها التي جرت لبطرس.

ننتقل بعد ذلك إلى وجهة النظر القائلة بأن الهبة الماورائية ضرورية للوصول إلى النوع الصحيح من أنواع الاعتقاد الاقتناعي. ومثال ذلك هو ما أكده دونس سكوتس (Duns Scotus)، من منطلق فهمه للإيمان كمعتقد، من ضرورة التمييز الفعال بين «الاعتقاد المكتسب» (بالتفكير المنطقي الفطري) «والإيمان الراسخ». إذ اعتقد دونس أن بإمكان المرء الحصول على اعتقاد مكتسب محض بالحقائق العقائدية عبر الوسائل العادية للتفكير البشري[2] من دون عون متمثل في الهبة الإلهية (وهو ما يرفضه الأكويني)، لكن هذا الاعتقاد يحتاج إلى تلك الهبة الإلهية ليكتمل ويتحول إلى اعتقاد راسخ. وسيجعل هذا الرسوخ المتحقق بالهبة الإلهية من قبول الحقائق العقائدية أمرًا يقينيًا. كذلك سينقل المؤمن إلى حالة من الحب الذي سيمنحه النوع الصحيح من الاعتقاد. وعلى الرغم من أن سكوتس اعتقد بأن لا شخص ـ حتى من أصحاب الاعتقادات الاقتناعية ـ يمكن أن يعرف بشكل مؤكد أن لديه إيمانًا راسخًا، فإنني أرى أن كل شخص لديه اعتقاد اقتناعي يجب أن يؤمن أنه يمتلك ذلك النوع من الإيمان. لم يحدد الأكويني (كما سنرى في الفصل الرابع) نوعية الاعتقاد المطلوبة ليكون إيماننا المؤسس (وأعني بذلك الإيمان المؤسس على الحب والذي نحتاج إليه للوصول إلى الخلاص) إيمانًا قناعيًا بشكل كامل. وبناءً على أسس فلسفية عامة، سأثبت في الفصل الرابع أن نوعية الاعتقاد المطلوبة للوصول إلى مثل هذا «الإيمان المؤسس» هي أضعف بكثير من تلك التي يطالب بها الأكويني، فضلًا عن سكوتس. كذلك سأثبت أن العُرف الكَنسي في العصور المبكرة لم يطالب ـ ضمنيًا ـ بأكثر من هذا الاعتقاد الأضعف.

وقد قرأت في مراسيم المجمع الفاتيكاني الأول عبارة تتعلق بالحاجة إلى الهبة الإلهية للوصول إلى أي إيمان مسيحي ـ بمعنى المعتقد ـ على الاطلاق (وهم بذلك لا

---

(1) متى 16: 17.

(*) يشير السيد المسيح هنا إلى أن الرب قد تدخل وأظهر حقيقة السيد المسيح لبطرس.

(2) In Lib 3 sent dist 23 ql.

يميزون بين الاعتقاد المكتسب والراسخ)[1]، لكنني لم أجد ما يشير إلى الطريقة التي تعمل بها الهبة الإلهية. كذلك لم أجد أي وجهة نظر متفق عليها بشأن تلك الهبة في الكتابات المسيحية المبكرة. وبناءً على غياب وجهة النظر تلك، وعلى ضوء التقاليد الصارمة لعلم اللاهوت الطبيعي (المجرد والمتشعب)، فإنني أرى أنه لا يوجد سبب منبثق من التراث المسيحي يدفعنا إلى الإصرار على أن الهبة الإلهية اللازمة لاكتساب الاعتقاد المسيحي يجب أن تعمل بصورة ماورائية على كل مؤمن بحد ذاته إبان اكتسابه لذلك المعتقد.

أخيرًا، نحن بحاجة إلى أن نأخذ بعين الاعتبار وجهة النظر الأكثر اعتدالًا لألفين بلانتينغا، والتي وردت في سياق تحليله لـ«ضامن» الإيمان المسيحي الذي ناقشته في الفصل الثاني. وبحسب هذه النظرية، فإن كان الرب موجودًا فعلًا، فإن الأداء الملائم لعملياتنا الإدراكية سيقودنا بديهيًّا إلى اكتساب المعتقدات المسيحية على نحو أساس. ويؤيد بلانتينغا كالفن، إذ يزعم أن كل البشر يملكون قدرة إدراكية تتمثل في الإحساس اللاهوتي (sensus divinitatis) والذي يجعلنا جميعًا مدركين وجود الرب، أو الذي كان يمكن أن يفعل ذلك لولا تأثير الخطيئة المعطل له. ويمثل الروح القدس لبعضنا آلية إدراكية إضافية تقودنا إلى الإيمان بالدعاوى الجوهرية للعقائد المسيحية. وعلى الرغم من أن الاعتقاد المسيحي يعدّ فوريًّا في الحالة النموذجية ـبحسب بلانتينغاـ لأنه يتشكل على نحو أساس»[2]، إلا أن الحجج العقلانية يمكن أن يكون لها دور في «تفنيد المعتقدات المعارضة»[*]، وذلك عبر إثبات خطأ البرهان النافي لصحة المعتقد الأساس. وتنبع أساسية المعتقد من أنه قائم بشكل بديهي وذاتي. فعندما ينظر الشخص ـمثلًاـ إلى منظر طبيعي جميل أو يقرأ الكتاب المقدس، سيخطر له بشكل بديهي ـ مثلًاـ أن الرب موجود أو أن المسيح ابن الرب فعلًا.

وفي حين أن بعض الناس ـأو حتى غالبيتهمـ يمكن أن يكتسب معتقده الديني على نحو أساس، إلا أنني بينت في الفصل الثاني أن تحليل بلانتينغا لماهية الأمور التي تجعل من هذه المعتقدات أمورًا «مضمونة» غير مرضية إطلاقًا، وبأن مبدأ التصديق الفوري يمكن أن يبرر اكتساب الناس لمعتقداتهم على هذا النحو بصورة أفضل بكثير من نظرية بلانتينغا.

---

(1) Denzinger 3010.

(2) **Warranted Christian Belief,** p. 259.

(*) استخدم الكاتب هنا مصطلح defeaters الذي يشير إلى المعتقدات التي تقتضي صحتها خطأ معتقدات أخرى.

وعلى الرغم من أن بلانتينغا يرى أن نموذجه يمثل نموذجًا متسقًا مع طرح الأكويني وكالفن معًا، إلا أن ذلك يبدو لي أمرًا مشكوكًا فيه. فمن المحتمل أن يكون هذان الكاتبان قد ظنا فعلًا بأن معظمنا يكتسب معتقداته الدينية بهذه الطريقة، وبأن المعتقدات المكتسبة بهذه الطريقة عقلانية، لكنني لا أرى دليلًا -من أي درجة- في النص يدفعني للافتراض بأن الأكويني يعتقد بأن مضمونية المعتقدات مبنية على أنها مكتسبة بهذه الطريقة. إذ إن الأكويني يرى أن ما يحدث هو أن الرب يؤثر فينا بصورة إعجازية (كما ذكرت أعلاه) ليوجد في داخلنا اعتقادًا مضمونًا بوجوده، لكن الأكويني لا يقول بأن ضمانة المعتقد تكمن في أنه ناجم عن تأثير الرب، إذ إن غاية ما يقوله الأكويني بشأن ذلك هو أن ضمانة المعتقد قد تكمن في أنه يبدو صحيحًا بصورة بديهية أو أنه مبنيّ على مقدمات صحيحة بصورة بديهية، إلا أن الرب هو الذي جعلنا نؤمن بمعتقد يتمتع بهذه الصفات التي تكسب الضمانة.

أختتم هذا الجزء بالإشارة إلى نقطة واضحة وهي الاختلاف الكبير بين الثقافات، وكذلك بين الأشخاص المنتمين إلى المحيط الثقافي عينه، ففي بعض الثقافات، نجد قدرًا كبيرًا من الأدلة على وجود أو عدم وجود الرب إلى درجة تنتفي معها أهمية النقاش حول الموضوع. كذلك مر بعض الناس بتجارب غامرة أحس فيها بوجود الرب بعكس بعضهم الآخر الذي لم يمر بها. ولكنني أرى أن مسألة وجود الرب في وقتنا الحاضر هي مسألة مُختلف عليها في أغلبية الأماكن، كما أن القليل من الناس قد مروا بتجارب غامرة أحسوا فيها بوجوده، وبالتالي فإن كان الإيمان التأليهي المسيحي صحيحًا، فإنني أرى أن حاجتنا إلى الحجج الداعمة له أشد من أي وقت مضى خلال الخمسة عشر قرنًا الماضية، وذلك لإثبات احتمال وجود الرب وصحة تعاليم مسيحية معينة، بالإضافة إلى دحض الاعتراضات عليها. وبغضّ النظر عن درجة تعقيدها، فإن المقصود بهذه الحجج هو علم اللاهوت الطبيعي المجرّد أو المتشعب. وإذا نظرنا إلى الأمر من ناحية موضوعية، فإن من المهم أن نبحث حول معتقداتنا الدينية، ولا سبب يدعونا إلى افتراض عدم جدوى ذلك.

المطالب المتنازعة على الوقت

تعتمد كفاية بحث المرء حول معتقداته الدينية على مدى الوقت المتاح له (بالإضافة إلى العوامل الأخرى التي ناقشتها ومنها مقدار المال والطاقة اللتان يمتلكهما)[1] وعلى

(1) لن أكلف نفسي دائمًا بتكرار عبارة «المال والطاقة» في بقية هذا الجزء، لكن أعتبر أنها موجودة.

ماهية الأمور التي تشكل مطالب متنازعة على وقته. وحين يتعلق الأمر بمسألة مهمة كمسألة الدين فقد لا يعدّ أي مقدار من البحث كافيًا (ما لم تكن لدينا أمور أخرى جديرة بالاهتمام لنقوم بها). إلا أن عقلانية معتقداتنا الدينية تعتمد في واقع الأمر على قيامنا ببحث يُعدّ «كافيًا» نظرًا إلى المطالب التي تتنازع الوقت المحدود جدًا الذي نمتلكه كبشر في هذه الدنيا. ومثال ذلك أنني إن كانت لدي التزامات متمثلة في إعالة أقربائي أو إنقاذ أطفالي من الموت والإهانة أو إطعام الجياع، فمن الواضح حينئذ أن سعيي للبحث حول الدين على نحو يستغرق أي جزء كبير من وقتي سيكون أقل أهمية. ولكن ذلك لا يعني أنني لست ملزمًا بصورة مطلقة عن السعي نحو البحث الديني أو أن لا قيمة له على الإطلاق في ظل هذه الظروف؛ إذ إن العوامل التي حددتها سابقًا والتي تبين مدى أهمية امتلاك معتقدات دينية صحيحة هي عوامل لها وزنها ووجاهتها. وقد زعم لوك (locke) أن جميع الناس تقريبًا -حتى في عصره- لديهم وقت كافٍ للبحث الديني وأنهم ملزمون ذلك، فقال:

لدى كل شخص عمل يعيل منه نفسه في هذه الحياة، ولديه بالإضافة إلى ذلك اهتمام بالحياة المستقبلية التي يتوجب عليه البحث عنها مما يشغل أفكاره بمسألة الدين ومن ثم تقع عليه مسؤولية جسيمة متمثلة في الفهم والتفكير السليم، إذ لا يمكن أن يُعفى الناس من مسؤولية فهم الكلمات وتأطير المفاهيم العامة المتعلقة بالدين بشكل صحيح. إن يومًا واحدًا من أصل سبعة (تُترك الأيام الأخرى فيها للراحة) يمكن أن يمنح العالم المسيحي وقتًا كافيًا لأداء هذه المسؤولية إن أرادو أن يستفيدوا من ساعات الفراغ التي تتخلل أعمالهم اليومية (وذلك إن لم تكن لديهم ساعات فراغ أخرى أصلًا) ليكرسوا أنفسهم من أجل تطوير معرفتهم الدينية بالقدر ذاته الذي يكرسون أنفسهم فيه لأمور أخرى كثيرة لا قيمة لها[1].

لكن بما أن السبب الرئيس لأهمية المعتقدات الدينية الصحيحة هو أننا نستطيع من خلالها أن نسلك سلوكًا قويمًا في حياتنا (ومثال ذلك هو بحثنا عن السعادة الأبدية الكبرى، وخدمتنا لجيراننا كما يجب وعبادتنا للرب أيًا يكن إن وُجد)، فإن من الواضح أننا لا ينبغي أن نكرس كل هذا المقدار الكبير من الوقت للبحث الديني فقط، إذ لو فعلنا ذلك فلن يبقى لنا إلا القليل من الوقت للعمل وفق المعتقدات الناجمة عن ذلك البحث. وقد كانت

(1) John Locke, **Conduct of the Understanding**, - 8

الأعراف الدينية مثل تلك التي في المسيحية تؤكد دائمًا أهمية امتلاك معتقدات صحيحة حول الدين، إلا أنها كانت تؤكد بالقدر ذاته أهمية القيام بالصالح من الأعمال والسعي نحو الغايات الصالحة وفق تلك المعتقدات.

من المهم إذًا ألا تمنعنا عملية البحث من القيام بالأعمال ذات الشأن، وقد لا يكون ذلك عبر استهلاك البحث للوقت الذي نكرسه لتلك الأعمال فقط، بل يمكن البحث أيضًا أن يحد من قدرة المرء على العمل عندما يحين وقته، عبر إيجاد حالة من التشوش الذهني الذي يؤدي إلى عجز المرء عن العمل على نحو حاسم. ويستحسن في هذه الحالة تخصيص وقت محدود جدًّا للبحث. ويلفت نيومان (Newman)(*) انتباهنا إلى هذا الخطر في كتابه **Grammar of Assen**[1]. فيقول: من الواضح أنه خطر حقيقي جدًّا، إذ إن الكثير من الأشخاص ذوي الإيمان الراسخ الذين تنامت لديهم شكوك حول صحة معتقداتهم الدينية وقاموا تبعًا لذلك بالبحث مطولًا حولها. وقد يبقى اقتناعهم النظري على حاله بعد البحث، ولكن عملية البحث بحد ذاتها ستقودهم إلى حالة من التساؤل الذاتي الذي يصعب معه القيام بالعمل. ويتضح لنا تبعًا لذلك أن على الشخص الذي يحتمل أن تكون لديه ردة الفعل هذه تجاه البحث المطول أن يكرس مقدارًا محدودًا جدًّا من الوقت للبحث الديني. وإن كان البحث عن الطريق المؤدي إلى مكان ما سيضر بقدرة الشخص على السفر في ذلك الطريق، فليست هناك فائدة تُرجى من البحث المطول عنه. ولا بد لذلك الشخص أن ينطلق في أي طريق تظهر صحته عبر البحث الموجز.

وبالتالي فإن مقدار البحث اللازم للحصول على معتقد ديني عقلاني سيعتمد على مدى أهمية المعتقد الديني الصحيح، واحتمال تحقيق البحث لنتيجة ما، والمطالب التي تتنازع على وقتنا (ومالنا وطاقتنا). وتعتمد احتمال تحقيق البحث لنتيجة ما على الاحتمال المبدئي للمعتقد الديني الذي نعتقده بناءً على برهاننا. فإن كان وجود الرب أو عدم وجوده مؤكدًا فعليًّا بحسب برهاننا، فإن البحث سيكون حينها أقل أهمية.

(*) كاردينال ومؤلف مسيحي اشتهر بتحوله من الأنعليكانية إلى الكاثوليكية. توفي في العام 1890.

(1) انظر:

J. H. Newman, **An Essay in Aid of a Grammar of Assent** (University of Notre Dame Press, 1979), 177 ff.

الأسباب غير العقلانية للاعتقاد الديني

لقد بينت سابقًا الأهمية القصوى لامتلاكنا معتقدات دينية صحيحة، وأن أفضل ما يمكن القيام به من أجل ذلك هو البحث والتقصي. وعلى الرغم من أن القليل من البحث إلزامي إلا أن البحث الذي يتجاوز المقدار الإلزامي مفيد جدًّا. كذلك يعدّ المعتقد عقلانيًّا حين يكون محتملًا (بحسب المعايير الموضوعية)، ثم يُبحث بشكل كافٍ. ولكننا رأينا في نهاية الفصل الماضي أن الاعتقاد يمكن أن يتكون بناءً على أسباب أخرى منفصلة عن صحته المحتملة، ويتعين علينا الآن أن نأخذ بعين الاعتبار احتمال وجود أي سبب آخر يدفعنا إلى الاعتقاد بوجود الرب (أو عدم وجوده) أو الاعتقاد بصحة فرضيات دينية أخرى بخلاف السبب المتمثل في إثبات البحث العقلاني لصحتها[1]. لقد وُجد الكثير من الكتّاب في تاريخ الفكر المسيحي من الذين رأوا بأن هناك أسبابًا للإيمان بالعقيدة المسيحية بخلاف السبب المتمثل في الاحتمال الراجح لصحتها، ولم يكن قصدهم في ذلك هو القول بعدم صحتها، إذ إن غاية ما أشاروا إليه هو أن هناك أسبابًا أخرى تدعو إلى الاعتقاد بصحتها بخلاف السبب المتمثل في أن صحتها أمر مرجح. وقد تؤدي بعض هذه الأسباب ـ كما هو مقترح ـ إلى التزام تكوين معتقد ما بينما تقتصر بعض الأسباب الأخرى على ترغيب المرء في فعل ذلك. وقد تبين أن هذه الأسباب المتباينة تشكل أمثلة للأسباب العامة غير العقلانية للاعتقاد والتي أشرت إليها بإيجاز في نهاية الفصل الثاني.

أولًا، قد يقول المرء بأن التزامنا تصديق الإنجيل عند سماعه نابع من التزامنا العام تصديق الناس عندما يخبروننا بما فعلوه أو مروا به. ومناط ذلك في حالتنا هذه هو أن أولئك الذين يبشرون بالإنجيل المسيحي ينتمون إلى طائفة تزعم بأنها تلقت وحيًا. وقد يزعمون بأن إيمانهم مبني جزئيًّا على تجارب دينية لم يمر بها غير المؤمنين. بينما يبني أولئك الذين ينكرون وجود الرب زعمهم على البرهان الذي يمكن أي شخص أن يطلع عليه ويقيمه؛ فهم لا يزعمون بأن عدم إيمانهم مبني على ما اطلعوا عليه أو مروا به بعكسنا، وبالتالي فإننا لسنا ملزمين تصديقهم على نحو مماثل. وقد ينتفي التزام تصديق من يخبروننا حين يكون ما أخبرونا به أمرًا مستبعد الاحتمال، ولكن هذا الالتزام قد يثبت في حال أن ما أخبرونا به

---

(1) على الرغم من أن المناقشة الواردة في هذا الجزء معنية حصرًا بأسباب تبني معتقد يقتضي وجود الرب (بالإضافة إلى المعتقدات المتعلقة بصفاته وأعماله)، أو تبني معتقد يقتضي عكس ذلك، إلا أن تطبيق المبادئ العامة الواردة هنا في ما يخص الأديان غير التأليهية يجب أن يكون واضحًا.

غير مستبعد بصورة كبيرة. كذلك نصطدم هنا مع إشكال جوهري متمثل في إدراك أغلبيتنا وجود عدد من الادعاءات المنافسة التي تزعم أن أصحابها قد تلقو وحيًا دينيًّا، وأن الإنجيل المسيحي لا يشكل إلا واحدًا منها. وقد تكون تلك الادعاءات متضاربة في بعض الأحيان، بحيث يقتضي تصديقك واحدة منها أن تُكذّب الأخرى. ومثال ذلك أن القرآن الذي يقال إن الله أوحاه إلى محمد يحتوي على فرضيات تنكر بشكل صريح بعضًا من المبادئ المسيحية الجوهرية (الصفحة 237). وعلى الرغم مما سبق، فإن اقتراحي السابق بأن من المنطقي أن نفترض أن التزامنا تصديق معتقد ما يرتبط بمدى احتمال ذلك المعتقد (أي أننا لسنا ملزمين تصديق أي أمر بعيد الاحتمال) يقتضي أن أوضح ما يقال هنا هو أن التزامنا في هذه الحالة هو التزام تصديق الادعاء الأكثر احتمالًا بالنسبة إلى الوحي، شريطة ألا يكون هذا الاحتمال ضعيفًا جدًّا.

أنتقل بعد ذلك إلى استعراض الفرضيات المختلفة والتي تقول بضرورة ـ أو جدوى ـ اعتناق اعتقاد ديني من أجل تحقيق غايات نافعة لا تتحقق إلا بذلك. وسأستعرض أكثر الفرضيات أهمية من بين الفرضيات المختلفة التي طرحت في هذا المجال، وأولها هي تلك الفرضية التي تقول بأن الإيمان بوجود الرب (وربما بالمعتقدات الدينية الأخرى أيضًا) هو شرط ضروري للفوز بالجنة، أي أن الإيمان وحده هو الذي يمكننا من الفوز بأثمن شيء في الكون. وبطبيعة الحال، فإن كل من يؤيد هذا الاقتراح يقر بأن المؤمن ملزم على نحو ما العمل ـ أو أن يكون جاهزًا للعمل ـ وفق معتقده لكي ينال الجنة[1]. إلا أن المقصود هنا هو أن الإيمان بحد ذاته ضروري. وعلى المرء أن يميز هنا بين وجهات النظر المختلفة التي تعلل أن الإيمان ضروريّ للفوز بالجنة. وبحسب إحدى وجهات النظر المبسطة فإن الإيمان ضروري للفوز بالجنة لأن الله يجازي المؤمن بالجنة (وغير المؤمن بالجحيم). بينما ترى وجهة نظر أقل تبسيطًا أن السبيل الوحيد للفوز بالجنة هو قيامك بأفعال معينة، وأن ذلك مستحيل عمليًّا ما لم تكن مؤمنًا. وسأكتفي الآن بوجهة النظر المبسطة، بينما سأتطرق بإيجاز إلى وجهة النظر الأقل تبسيطًا عندما أنتقل إلى مناقشة مدى ضرورة مثل هذا الإيمان من أجل القيام بأعمال ذات شأن وأهمية. وعلى الرغم من أنني لم أتبين بصورة كلية ما إذا كان باسكال (Pascal) مؤيدًا لوجهة النظر المبسطة أو الأقل تبسيطًا، إلا أنني سأورد قوله

(1) انظر الفصلين 4 و5 لما يمكن هذا العمل أن يصل إليه.

كمثال على وجهة النظر المبسطة (مع أنني قد أكون مجحفًا إلى درجة كبيرة بحقه). كتب باسكال ما نصه:

دعونا نختبر هذه المسالة ونفترض بأن الرب موجود أو أنه غير موجود. إلى أي جانب ينبغي أن ننحاز؟ لا يستطيع المنطق أن يقرر هنا... ثمة لعبة ما في الأمر... هل يظهر النقش أم تظهر الكتابة(*) ما الذي تراهن عليه[1]؟

إذا راهنت على وجود الرب وربح رهانك، فإنك ستفوز بحياة أبدية سعيدة لا حد لها، وإن خسر رهانك، فستكون خسارتك محدودة على أقصى تقدير. وفي المقابل، إذا راهنت على عدم وجود الرب، أو كان خيارك هو الامتناع عن الرهان (ما يؤدي إلى النتيجة نفسها)، وربح رهانك، فإن فوزك سيكون حينها محدودًا على أقصى تقدير، ويتمثل ذلك في سعادة عابرة لا أكثر، وإن خسر رهانك فستنال شقاء أبديًا[2]. وبالتالي فإن رهانك ينبغي أن يكون على وجود الرب. ويظهر لنا من سياق الكلام أن الرهان يشمل الإيمان بوجود الرب وبعض المعتقدات المسيحية على وجه الخصوص؛ بالإضافة إلى العمل ـ بطريقة ما ـ وفق هذه المعتقدات. وسأفترض هنا أن المؤمن (الذي توصل إلى الإيمان عبر رهان باسكال) سيتصرف وفق معتقداته بالطريقة الصحيحة، وإلا فلن تكون هناك فائدة ـ كما يرى باسكال ـ من تبني تلك المعتقدات. وبالتالي فإن الرهان على وجود الرب يتضمن أن يصبح المرء مسيحيًا، وعدم الرهان على وجود الرب يتضمن عدم اكتساب الاعتقاد الضروري وبالتالي عدم اعتناق المسيحية. ولا بد لك من الرهان على وجود الرب لأنك إن كنت مصيبًا، فإن المكسب المحتمل عظيم جدًا، وإن كنت مخطئًا، فإن الخسارة المحتملة ضئيلة جدًا.

وتكمن إشكالية رهان باسكال المعروفة في تشوش عرضه للحالات البديلة. فإذا كانت الحالات البديلة المقصودة في رهانه هي وجود إله مسيحي (والمقصود بذلك هو الإله الذي يتصف ويقوم ـ على وجه التقريب ـ بالصفات والأفعال ذاتها المثبتة في العقائد المسيحية، ويلزم من ذلك وجود الآخرة)، مقابل البديل المتمثل في عدم وجود الحياة الآخرة فقط، فإن ذلك يقتضي أن باسكال قد تجاهل الحالات الممكنة الأخرى. ومثال ذلك

(*) يشبّه باسكال هذه المسألة بلعبة رمي العملة المعدنية وتخمين الجانب الذي سيظهر.

(1) B. Pascal, **Pensées**, trans, A. J. Krailsheimer (Penguin Books, 1966), No. 418.

(2) المرجع السابق، No. 429. يتم عادة تحليل عقلانية الرهان على وجود الرب بحسب نظرية بايز (Bayes) للقرار.

هو الحالة البديلة الممكنة والمتمثلة في وجود إله يحكم على المسيحيين بالجحيم الأبدي وعلى غير المسيحيين بالجنة الأبدية. ويمكننا عوضًا عن ذلك أن نقول إن باسكال قد أراد للحالات البديلة في رهانه أن تقتصر على وجود أو عدم وجود إله مسيحي. ولكن النتائج ستكون مبهمة هنا وذلك لعدم وضوح مكاسب وخسائر المسارين بناءً على الجزء الثاني من الرهان والمتمثل في مصير من يسلكهما. وبناءً على ذلك فإن الجنة لا تزال نتيجة محتملة لغير المسيحي بناء على هذا الجزء.

ويمكننا الآن أن نعرض الحالات البديلة كحالتين أو عدة حالات أو عدد غير محدود من الحالات. إلا أن الطريقة الأجدى قد تكون بعرضها كثلاثية:

(أ) وجود إله مسيحي (وبالتالي وجود الآخرة)؛

(ب) عدم وجود الآخرة؛

(ج) وجود الآخرة وعدم وجود إله مسيحي.

ويمكننا أن نفترض حاليًا أن نتائج المسارين البديلين (أن تكون مسيحيًا أو لا تكون كذلك) هي كما قال باسكال من قبل بالنسبة إلى الحالتين (أ) و(ب)؛ إلا أن هناك مجموعة متنوعة من النتائج المحتملة بالنسبة إلى الحالة الثالثة (ج)، وتبعًا لذلك فإن النتائج المحتملة بالنسبة إلى المسارين هي كما يلي:

	أ	ب	ج
(1) أن تكون مسيحيًا	حياة مسيحية من العبادة والإحسان تليها جنة أبدية	حياة مسيحية من العبادة والإحسان	حياة مسيحية من العبادة والإحسان لا يُعلم ما بعدها
(2) أن لا تكون مسيحيًا	حياة دنيوية يليها جحيم أبدي	حياة دنيوية	حياة دنيوية لا يُعلم ما بعدها

وبالتالي، فحتى لو سلمنا بالأهمية المطلقة لتحقيق (أ1) واجتناب (أ2)، فإن مدى تفضيلنا للمسار (1) على المسار (2) يعتمد بوضوح على مدى احتمال تحقيق الإيمان المسيحي -مقارنة بنقيضه- لمثوبة عظيمة بالنسبة إلى الحالة (ج)، وعلى مدى احتمال أن تلك الحالة صحيحة. فإن كان احتمال صحتها ضئيلًا جدًّا، فلن يكون لها أثر في حجة

باسكال. ولكن إن كان احتمال صحتها عاليًا، فإن كل شيء سيعتمد حينها على احتمال تحقيق الإيمان المسيحي - بحد ذاته وبغض النظر عن طريقة اكتسابه- لمثوبة أو عقوبة بناءً على الحالة (ج). فقد تُظهر بعض الفرضيات المتعلقة بالحالة (ج) أن الإيمان المسيحي سيحقق عقوبة - أو لن يحقق مثوبة في أفضل الأحوال-، بينما يمكن أن يحقق معتقد مخالف له مثوبة أفضل بكثير. ومثال ذلك هو وجود إله معادٍ للمسيحيين. فإن أراد باسكال لحجته أن تكون قائمة، فعليه أن يثبت أن هذه الفرضيات بعيدة الاحتمال. وعندما عرض باسكال رهانه، لم يبد لنا أن أي أمر قد اكتسب احتمالًا محددًا بناءً عليه (مثل مدى احتمال وجود الرب)؛ وقد تبين لنا الآن أن احتمال صحة العقيدة الدينية المسيحية -مقابل احتمال صحة عقيدة أخرى- يؤثر بصورة جوهرية في السلوك العقلاني. وستكون الحالة الوحيدة التي يمكننا أن نقول فيها بصورة تقريبية أن الإيمان بالإله المسيحي هو المسار العقلاني (أي المسار الأكثر ترجيحًا في تحقيق المثوبة الكبرى) هي الحالة التي تكون فيها صحة العقيدة المسيحية (مع مثوباتها وعقوباتها بحسب فهم باسكال) أكثر احتمالًا من صحة أي عقيدة أخرى تفترض أن الثواب والعقاب في الدار الآخرة سيوزعان على نحو مختلف بصورة كبيرة عما ورد في العقيدة المسيحية.

وتتمثل إشكالية أخرى في مدى صحة تحديد باسكال للمكاسب والخسائر بحسب العقيدة المسيحية. فقد تُمنح المثوبة لأولئك الذين يثقون بالرب، وهذه الثقة نابعة من عدم حاجتهم إلى الاعتقاد العقلاني بوجوده. ولكن هل الوعيد بالعقاب هو وعيد بعقاب يدوم - حرفيًّا- للأبد؟ وهل ينال المثوبة أولئك الذين يُكرهون أنفسهم على الإيمان بأمور تتنافى مع ما تقرره عقولهم ومن ثم يعملون وفق هذه المعتقدات على نحو ما؟ أم أن المثوبة تمنح فقط لأولئك الذين لا يحاولون إكراه أنفسهم على تبني معتقدات غير عقلانية؟ لا يقبل الرأي الديني المعاصر- سواء الكاثوليكي أو البروتستانتي- بشكل عام تحليل باسكال للمكاسب والخسائر. وسأورد في الفصل السادس أسبابًا أخلاقية وأسبابًا نابعة من تأويل العهد الجديد تدفعني إلى افتراض خطأ باسكال في تحديده المكاسب والخسائر.

وبعيدًا عن الاعتبارات الأخلاقية والبرهان الإنجيلي، فإن هناك إشكالية أخيرة متمثلة في ادعاء باسكال بأن الله قد أوجد عالمًا تتحقق فيه إحدى أسمى الغايات عبر تبني معتقد غير عقلاني (بأن تحمل نفسك على الاعتقاد باحتمال أمر ما في حين أنك تعتقد في واقع الأمر أنه مستحيل). إنني أرى أن الافتراض بأن الرب قد خلق العالم على هذا النحو هو

أمر غير مقنع، وسأشرح السبب الذي يدفعني إلى هذا الرأي. لا بد لك الآن من إدراك أن الحجج المماثلة لحجة باسكال تسير عبر الإعمال الواعي للمنطق، ولا يعني ذلك مجرد اتباع الخطوات التي حددها باسكال، ولكنه يعني أيضًا -كما رأينا من قبل- اتباع الخطوات التي تثبت - على سبيل المثال- أن الدين المسيحي أكثر احتمالًا من كثير من المنظومات الدينية الأخرى. وإذا تخلى شخص ما عن عقلانيته، فيمكن أن يتوصل عبر رهان باسكال إلى استنتاجات مختلفة جدًّا عن تلك التي يريد له باسكال أن يتوصل إليها. وبالتالي فإن كان الرب يثمّن قيامنا بخطوات باسكال، فإنه يثمّن إعمالنا للمنطق، وسيكون من الغريب جدًّا أن يثمن الرب ذاته قيامنا بالخطوة الأخيرة المتمثلة في توصلنا إلى اكتساب معتقد عن وجوده عبر تنكرنا لمنطقنا. وأستنتج من ذلك أن من غير المحتمل أن يكون الرب قد أوجد عالمًا تُمنح فيه مثوبة عظيمة لمن يجبر نفسه على امتلاك معتقد يبدو بصورة مبدئية لمن يؤمن به أن هذا المعتقد يحتمل أن يكون خاطئًا.

وعلى الرغم مما سبق ذكره، فإن هناك غايات أخرى مرغوبة (بخلاف الثواب المباشر المتمثل في الجنة) يمكن أن تمنح لمن كان لديه معتقد ديني. فقد يكون من الجيد - لأسباب ستناقش في الفصل الخامس - أن نتصرف ونعيش وفق الافتراض بأن الرب موجود، كما أن ذلك قد يكافأ بالجنة في آخر الأمر. لقد بينت في نهاية الفصل الأول الفرق بين الإيمان بفرضية ما والتصرف وفق تلك الفرضية (وسأناقش في الفصل الخامس بعضًا مما يمكن أن يؤدي إليه العمل وفق الافتراض بأن الرب موجود). ويمكنك أن تتصرف نظريًّا وفق فرضيات تعتقد بأنها بعيدة الاحتمال، ولكن الواقع العملي يثبت أن الكثيرين منا لا يمكن أن يتصرفوا ويعيشوا وفق الافتراض بأن الرب موجود إلا إن هم آمنوا فعلًا بوجوده. ولا يمكننا تبعًا لذلك أن نعيش الحياة المسيحية من دون الإيمان الذي يدعمها. وبالنسبة إلى من ينطبق عليهم هذا الأمر منا، فإن لديهم في هذه الحالة حجة أخرى تعطيهم سببًا غير عقلاني للإيمان وهو الإيمان من أجل أن تتمكن من التصرف كما يتصرف المؤمنون. (لاحظ التباين بين هذا الرأي بأن الإيمان سيساعدك على التصرف كما يتصرف المؤمنون وبين اقتراح باسكال الذي ناقشته في الفصل الأول والذي يرى أن التصرف كما يتصرف المؤمنون سيساعدك على الإيمان).

ويمكن أن يُقترح بعد ذلك أن جاذبية الاعتقاد الديني كشرط ضروري أو سلوك أخلاقي بالنسبة إلى الكثيرين منا، تختلف عن جاذبية العمل أو التصرف كما لو كان الرب

موجودًا، وذلك لأنها غير مرتبطة بأي شكل من الأشكال مع حقيقة أن الدين زائف بحد ذاته. فيمكن أن يعتقد شخص ما أن عليه أن يعيش حياة نزيهة وسوية، ويعتقد أنه لا يستطيع فعل ذلك من دون اعتقاد ديني (وقد يشمل ذلك اعتقاده بأن للنزاهة مثوبة في الحياة الآخرة). وبالتالي فقد يحاول الشخص أن يقنع نفسه بصحة الدين من أجل أن يعيش حياة نزيهة. وقد يعتقد شخص ما بأنه ينبغي أن يقوم بعمل أخلاقي وبطولي ما ولكنه لا يستطيع القيام بذلك العمل من دون اعتقاد ديني، فيحاول اقناع نفسه بذلك المعتقد ليضمن قيامه بذلك العمل. من الواضح أن لهذه الحجة ـ بالإضافة إلى الحجة الأخيرة التي أوردناها قبلها ـ قوة مقتصرة على الأشخاص الذين يملكون بنية نفسية معينة، إذ إن بعض الناس يمكن أن يقوم بأعمال بطولية وأخلاقية من دون الحاجة إلى اعتقاد ديني، إلا أنني أعتقد بوجود الذين يحتاجون إلى المعتقد الديني من أجل القيام بتلك الأعمال أيضًا.

ننتقل بعد ذلك إلى الآراء التي قدمها عدد من المؤلفين والتي تنص على أن مقدارًا ما من الإيمان ببعض الفرضيات الدينية يعدّ شرطًا ضروريًا لاكتساب المزيد من المعرفة الدينية أو للتوصل الفعلي إلى معرفة صحة تلك الفرضيات أو حتى فهمها.

لقد أكد باسيل ميتشل (Basil Mitchell) حاجتنا إلى درجة عالية من التزام أيديولوجيا معينة في مجالات مثل السياسة أو التربية إذا أردنا أن نتتبع مآلات أيديولوجيتنا إلى حد يكفينا لاستشعار قوتها أو انتقادها بشكل مناسب، فقال: «إن الرجل المستعد لتغيير قناعته بشأن أي من معتقداته في اللحظة التي يبدو له فيها أن البرهان يناقضها، لن يكون قادرًا على التمسك بها لمدة تكفي لتحليلها واختبارها[1]». وينطبق الأمر ذاته بقوة أكثر ـ كما يؤكد ميتشل ـ على مسألة الدين. وتكمن إشكالية اقتراح ميتشل في كونه متعارضًا مع قولي السابق بلاإرادية الإيمان؛ وأعني بذلك أنك لا يمكن أن تؤمن إلا بما تعتقد أن البرهان يؤيده. وإن كان ذلك صحيحًا، فإن الطريقة الوحيدة للحفاظ على إيمانك إزاء البرهان النافي لها هي إخفاء القوة النافية لذلك البرهان عن ذاتك. ولكنني لا أظن أن ميتشل يريد فعلًا أن ينصحنا بفعل ذلك، إذ إنه ينصح الناس بالتخلي عن إيمانهم في حال وجود الكثير من البراهين النافية له على مدى زمني طويل. وإن قام الناس بإخفاء البرهان النافي عن ذواتهم بصورة منهجية لدى مواجهتهم الأولى له، فلن يتمكنوا أبدًا من الوصول إلى معرفة وجود

(1) Basil Mitchell, **The Justification of Religious Belief** (Macmillan, 1973), 130.

قدر كبير من البراهين النافية على المدى الزمني البعيد.وعلى ضوء ما احتججت به بشأن لا إرادية الإيمان، فإنني أقترح أن نفهم توصية ميتشل باعتبارها نصيحة للأشخاص الذين يمتلكون ـ في غالب الوقت ـ إيمانًا ثابتًا بالتمسك بممارسة دينهم والتصرف كما لو كان الدين صحيحًا (وليس الاعتقاد بصحته) وذلك في الأوقات الاستثنائية التي يبدو لهم فيها أن كفة البرهان لا تميل لمصلحة دينهم. وعلى هذا النحو تبدو لنا توصية ميتشل معقولة بصورة جلية، إذ إن المرء ينبغي ألا يتخلى ـ من دون تفكير جدي معتبر ـ عن مسألة ظهرت له قيمتها العالية وسادت على طريقة حياته، وذلك تقديرًا لطبيعته السابقة وصراعاته الروحية وولائه، بالإضافة إلى أن أسبابًا أخرى قد تظهر لنا أن من المعقول في بعض الأحيان أن يتصرف المرء وفق افتراض لا يؤمن به كما سأناقش لاحقًا.

وقد قدم انسليم ادعاء مشابهًا إلى حد ما لادعاء ميتشل، إذ إنه يوصينا بالإيمان لتعميق فهمنا للحقيقة الروحية فيقول: «إنني لا أسعى إلى فهم يمكنني من الإيمان، لكنني أومن لكي أفهم. ولذلك فإنني أعتقد أيضًا بأنني لن أفهم ما لم أومن[1]». ولكنني أظن أن الجانب العقلاني لدى أنسليم أضعف مما لدى ميتشل، فحتى وإن سلم أنسليم بأن إيمانك بأمر ما ينبغي أن يكون ناجمًا عن إيمانك بأن البرهان يؤيده، فقد يستمر في توصيته بالإيمان ببعض الأمور بغض النظر عن البرهان (ما يعني أن تحمل نفسك على الاعتقاد بأن البرهان يؤيدها في واقع الأمر). إن العلة التي يفسر بها أنسليم إيمانه ـ بحسب الاقتباس الذي أوردته من كلامه ـ هي أن الإيمان بالعقيدة المسيحية شرط ضروريّ لفهم محتواها. ولا يمكن أن نتناول ما يقوله أنسليم هنا بصورة حرفية تمامًا، لأن من الواضح أنك لا تستطيع الإيمان بشيء ما لم تفهم ما تؤمن به. لكنني أظن أن ما يعنيه بقوله هو أن قليلًا من الإيمان المبدئي بالفرضيات الدينية ضروري للحصول على فهم عميق لما تتضمنه هذه الفرضيات. وبحسب هذا المعنى، فقد يكون أنسليم محقًا بالفعل، إلا أن امتلاك المعتقد الأساسي لا يُفترض أن يضمن لنا فهمًا عميقًا ناجمًا عنه. وقد يكون التصرف اللاعقلاني المتمثل في تحصيل المعتقد بطريقة تتضمن خداعًا للذات سببًا في إعاقة ارتقاء الروح نحو فهم أعمق فيما بعد. وعلى الرغم من ذلك كله، فإن هناك قدرًا من المنطقية في افتراضنا بأن مقاومة الحقيقة في مجال معين لن تكون عاملًا مساعدًا لنا في عملية الحصول على تلك الحقيقة في ما بعد. يحتاج أنسليم إلى أن يقدم لنا حجة من نوع ما ليثبت بها أن اكتساب الإيمان سيكون عاملًا

(1) St Anselm, **Prosolgion** 1, trans, S. N. Deane (Open Court Publishing Co., 1903).

مساعدًا في عملية الفهم بغض النظر عن الطريقة التي تم اكتسابه. ويضاف إلى ما سبق أمر جوهري وهو أن الفائدة الناجمة عن فهم مآلات المعتقد الخاطئ ستكون باهظة الكلفة إن كانت هذه الكلفة متمثلة في تصور خاطئ كليًا للعالم. وبالتالي فإن حمل المرء لذاته على الإيمان بمعتقد ديني خاطئ بحسب البرهان يمكن أن يؤدي إلى وجود تصورخاطئ كليًّا للعالم، وينبغي تجنبه تبعًا لذلك.

نختتم هذه الآراء بالرأي الذي يقول بأن الدين يمنح السعادة للناس، وينبغي تبنيه تبعًا لهذا السبب. وبحسب أحد التنويعات المشابهة لهذا الرأي، فإن امتلاك أي نوع من الرؤية العالمية (Weltanschauung)(*) سيمنح المرء السعادة، وبالتالي فإذا كانت كفة البرهان متساوية بين الإيمان والإلحاد، فللناس أن يختاروا بينهما. والأمر هنا مطابق لما قرره هيوم حين فضل تجنب الشكوكية الشاملة المبنية على أسس غير عقلانية، لأن وجود المعتقدات يمنح السعادة لصاحبها، وبالتالي فإن هذا الرأي يفضل بصورة أكثر تحديدًا أن نتجنب الشكوكية بشأن الدين لأن وجود المعتقدات في هذا المجال سيمنحنا السعادة. إن البرهان التجريبي الذي يدل على أن المعتقد الإيماني (أو الإلحادي بحسب الحالة) سبب في وصول شخص معين للسعادة يمكن أن يتناول باعتباره سببًا كافيًا لدفع الشخص لتبني ذلك المعتقد. إلا أن ذلك لا يمكن أن يعدّ سبباً كافيًا منطقيًّا للقول بوجود (التزام) بتبني ذلك المعتقد الإيماني أو الإلحادي.

أكتفي بما أوردته هنا بشأن الأسباب غير العقلانية التي تدفعنا إلى الاعتقاد بوجود الرب. لاحظ أن هذه الأسباب تقع ضمن فئتين. فبعضها ينوه بالغايات التي يقودنا إليها المعتقد الديني، والتي تُعد جاذبية تحقيقها مستقلة تمامًا عن حقيقة وجود أو عدم وجود الرب. ومثال ذلك أن السعادة أمر جيد بغض النظر عن وجود الرب أو عدم وجوده. وحتى وإن كان الإيمان بوجود الرب طريقًا للحصول على السعادة، فإن «الإيمان» بوجود الرب وليس الرب بشكل مباشر هو ما يحقق السلام النفسي. بينما يتطلب بعضها الآخر وجود الرب لتتحقق فائدته. ومثال ذلك أن الإيمان بوجود الرب من أجل التصرف كما لو كان موجودًا لن يعدّ أمرًا جيدًا إلا إن كان الرب موجودًا بالفعل. وعلى الرغم من ذلك، فقد يبدو من الجيد لنا أن نتصرف كما لو كان الرب موجودًا بالفعل حتى وإن كانت الاحتمالات تشير

(*) مصطلح فلسفي ألماني يعني التصور والإدراك الشامل للعالم من وجهة نظر معينة.

إلى عكس ذلك. ويضاف إلى ذلك أن من الواضح أن الجنة التي يقول باسكال (بحسب تفسيري لمقولته) بأن الرب يمنحها المؤمن لا يمكن المؤمن أن ينالها إلا إن كان الرب موجودًا بالفعل، حتى وإن كان من المفيد للمرء أن يعتقد بوجود الرب، عندما يشير البرهان إلى عكس ذلك.

هل يعد احتمال صحة المعتقد الديني السبب الأوحد لتبنيه؟ هل يجب على أي شخص أن يتبنى معتقدًا دينيًّا بناءً على أي من هذه الأسباب غير العقلانية؟ لقد ذكرت سابقًا أن الناس ملزمون أخلاقيًّا تبني معتقدٍ عقلاني عن الدين بناءً على أسباب متعددة، بالإضافة إلى أن لديهم الكثير من الأسباب الوجيهة غير الإلزامية التي تدفعهم إلى القيام بذلك. إن كان الرب موجودًا، فإن هناك التزامًا بعبادته وإرضائه بطرائق أخرى أيضًا. وإن كان الرب موجودًا فإن هناك التزامًا أخلاقيًّا بتبني معتقد تأليهي صحيح حتى يكون لنا تأثير سوي في من يعتمدون علينا مثل أطفالنا وتلاميذنا، بالإضافة إلى التأثير السوي في غير المتعلمين والذي يمكن أن يتأتى لمن كان مؤهلًا بصورة استثنائية للبحث في الأسئلة الواردة في هذا المجال. وإذا لم يكن الرب موجودًا، فإن هناك التزامًا أخلاقيًّا بتبني معتقد إلحادي صحيح وذلك للأسباب الأخيرة ذاتها التي أوردناها في هذه الفقرة. إننا ملزمون أخلاقيًّا معرفة ماهية التزاماتنا الأخلاقية، وبالتالي فإننا ملزمون تبني معتقد عقلاني عن الدين حتى نعرف ما إذا كنا ملزمين العبادة والقيام بأعمال أخرى لن تكون مجدية إلا إن كان هناك رب أراد منا القيام بها، وحتى نعرف كيف نلقن هذه الأمور لمن يعتمدون علينا.

ليست هناك التزامات مترتبة على كل الأسباب غير العقلانية لتبني معتقدات دينية. وعلى الرغم من ذلك فإننا نرى أن هناك قدرًا من المعقولية في افتراضنا بأننا ملزمون اتباع القول الأكثر احتمالًا في ما يتعلق بالوحي، بشرط ألا يكون هذا الاحتمال ضعيفًا إلى حد كبير، وبأن المرء قد يكون ملزمًا إلى حد ما إقناع نفسه بوجود الرب إن كان ذلك ضروريًّا للقيام بأفعال أخلاقية، في حال أنه ملزم القيام بها مع عدم قدرته على القيام بها بطريقة أخرى. وفي المقابل، فإن هناك التزامًا واضحًا، مبينًا في الأعلى، بالسعي نحو قدر معين من البحث الديني للتحقق من مدى وجوب العبادة علينا وكيفية التأثير في أولئك الذين يعتمدون علينا في ذلك الأمر. وإذا خرجنا من هذا البحث بنتيجة مفادها أن وجود الرب أمر محتمل، فلن يبقى للأسباب غير العقلانية الداعية إلى تبني هذا المعتقد أي علاقة به لأننا سنكون حينها مؤمنين بالفعل. أما إذا خرج الباحث من البحث بنتيجة مفادها أن وجود الرب أمر غير

محتمل فإنه سيكون ملزمًا حينها التأثير في من يعتمدون عليه ودفعهم إلى اتجاه إلحادي. وإذا أقنع الباحث نفسه بمعتقد ديني فلن يتمكن من القيام بذلك. وفي ظل هذا التعارض بين الالتزامات، فإن الباحث سيفشل دائمًا في الوفاء بأحدها مهما فعل، ولكنه (راجع الصفحة 36-7) سيكون عرضة للوم والنقد في حال فشله في العمل وفق الالتزام الذي يعتقد بأنه أقوى من غيره. ولكن كيف يمكن المرء أن يحدد مدى أهمية مثل هذه الالتزامات التي أشرت إليها عند مقارنتها بعضها ببعض؟ لا أملك حجة قاضية سريعة هنا، ولكنني أظن أن التأمل في مضامين مثل هذه الأوضاع يجب أن يقودنا إلى تصور مفاده أن لدينا التزامًا مهمًّا بتعليم الحقيقة -سواء أكانت تأليهية أم إلحادية لأولئك الذين نُعَدّ مسؤولين عنهم وخصوصًا أطفالنا، وأن عددًا قليلًا جدًا من الالتزامات يمكن أن يفوقه أهمية. فإذا كان الدين باطلًا، فإن من المهم جدًا ألا يضيّع الأطفال حياتهم في الصلاة والعبادة والتبشير بهذا الدين والتقيد بالقوانين الأخلاقية التي تستمد أهميتها منه. أما إذا كان الدين صحيحًا، فإن من المهم جدًّا أن يتعلم الأطفال ممارسته ليتمكنوا من عبادة الرب وتحقيق السعادة الأبدية الكبرى. وأنا أرى أن القليل منا يمكن أن يتجاهل الالتزام المتمثل في التحقق من حقيقة الدين وإيصالها إلى أولئك الذين نُعَدّ مسؤولين عنهم وخصوصًا أطفالنا. ولكننا لسنا جميعًا في مواضع تفرض مسؤولية أبوية، وبالتالي فإن لم يكن لدى المرء أي التزام بالتأثير السوي في الآخرين، فإن أي التزام لديه بإقناع ذاته بمعتقد ديني سينشأ فقط من التزامه بتصديق ما يقوله له الآخرون بناء على تجربتهم الدينية (أي بالوثوق بهم إلى حد أبعد مما يتطلبه مبدأ الشهادة)، أو من التزامه القيام بعمل أخلاقي ما في حال عدم استطاعته القيام بذلك العمل بطريقة أخرى. وبالنسبة إلي، فليس هناك وزن كبير للالتزام الأول، ولن يكون الالتزام الثاني قائمًا إلا في ظروف خاصة جدًّا.

وفي ظل انعدام أي نوع من تلك الالتزامات الهامة بالتأثير السوي على الآخرين، فلن يكون الملحد مخطئًا إن أقنع نفسه بمعتقد ديني بناءً على أي من الأسباب التي أوردناها، لأنه لن يكون ملزمًا تجاه أي أحد بعدم فعل ذلك. ولكن إذا قاد البحث الديني أي شخص إلى الإيمان بوجود الرب، فإنه سيكون عرضة للكثير من اللوم (لأسباب مختلفة جدًا عن تلك المتعلقة بوضعه كأب أو معلم) في حال محاولته إقناع نفسه بما يناقض هذا الإيمان أو حتى السماح لنفسه - عبر الإهمال - بالانزلاق إلى عدم الإيمان، شريطة أن يكون مدركًا حقيقة أن إيمانه بوجود الرب الذي يدين له بإيجاده يفرض عليه التزامًا متمثلًا في عبادته وطاعته. إذ إنه لن يتمكن من الوفاء بالتزاماته تجاه الرب إلا إن تمسك بما يبدو له اعتقادًا صحيحًا وهو

اعتقاده بوجود الرب. وبالتالي فإنه ملزم بالتحقق في هذه المسالة من عدم إفساده طبيعته العقلانية التي يعتقد أن الرب قد منحه إياها. وإذا تحدثنا عن الإلتزامات التي تدفعنا إلى اعتناق معتقد إلحادي، فإن الالتزام الوحيد الذي يمكن أن يعدّ موازيًا لتلك الالتزامات التي استعرضناها عندما تحدثنا عن اعتناق المعتقد التأليهي هو الالتزام الناجم عن عدم استطاعة شخص ما القيام بعمل أخلاقي معيّن إلا من خلال اعتقاده بعدم وجود الرب، وبالتالي فإنه قد يكون ملزمًا تبني معتقد إلحادي إن أراد أن يقوم بتلك الأعمال. ولكن من المستحيل أن تفكر في حالة مقنعة يمكن أن يجعل فيها الاعتقاد الإلحادي وحده من الفعل الأخلاقي أمرًا ممكنًا، ناهيك بحالة يكون فيها الالتزام بتبني ذلك المعتقد من أجل القيام بالفعل الأخلاقي أكثر أهمية من التزامنا عبادة الرب وإرضائه بطرائق أخرى. إننا ملزمون إلى درجة كبيرة ألا نتبنى معتقدًا بعدم وجود الرب عندما يشير البرهان إلى عكس ذلك، ومن غير المعقول أن نفترض أن بإمكاننا أن نتجاهل ذلك الالتزام. ولا شك في أن الناس قد قاموا ـ عبر القرون ـ بتبني الكفر أو السماح لأنفسهم بالانزلاق نحو الإلحاد بناءً على أسباب فاسدة وغير عقلانية، مثل قيامهم بذلك ليتمكنوا من ارتكاب الخطايا الأخرى من دون أن يؤنبهم ضميرهم. وهو بلا شك نوع من أنواع الكفر الذي وصمته المسيحية باعتباره خطيئة كبرى. وخلاصة القول هي أن الالتزامات باعتناق معتقد إيماني تأليهي ومعتقد إلحادي ليست متكافئة أبدًا.

إنني اعتقد أن ما توصلت إليه يتوافق مع مضمون ما وصل إليه الأكويني (Aquinas) إلى حد كبير على الرغم من أنه ارتكب «خطأ فلسفيًا» ـ كما أسميته من قبل ـ في أثناء شرحه وجهة نظره. فهو يبدو ـ كما سأبين في مناقشتي لتحليله عن الإيمان في الفصل المقبل ـ وكأنه يفترض بأن للشخص أن يختار بين الإيمان بفرضية وعدمه في اللحظة ذاتها التي يبدو له فيها أن البرهان المؤيد لها ليس قاطعًا[1]. وقد بينت في الفصل الأول خطأ وجهة النظر هذه، إذ إن ما يعتقده المرء بشأن تأييد أو عدم تأييد البرهان لفرضية هو ما يحدد اعتقاد المرء بشأن الفرضية بحد ذاتها. وبالتالي فإن غاية ما يمكن المرء أن يفعله بشأن معتقداته هو أن يسعى للبحث حولها مدة زمنية محددة مما قد يقوده إلى تغيير معتقده، أو أن يسعى لتغييرها عبر وسائل أقل عقلانية.

---

(1) المقصود بالإيمان هنا هو الإيمان بناءً على الإرادة الحرة للمؤمن بالوحي المسيحي (على الرغم من أنها تتطلب العون المتمثل في الهبة الإلهية) وقد كان ذلك هو رأي المجمع الفاتيكاني الأول أيضًا. راجع
Denzinger 3010 and 3035

ويقول الأكويني (Aquinas) ـبناءً على افتراضه المذكورـ بأن المرء ملزم الإيمان بما يعتقد أنه مدعوم بالبرهان. وبالتالي فإن التزامنا الإيمان بالرب والمسيح ـ بحسب رأي الأكويني في الإيمان والذي أوردته في الفصل الرابعـ ينبع من حقيقة إحساس الناس ـعادةـ برجحان كفة ميزان البرهان لمصلحة هذه الجهة عند سماعهم الإنجيل وهو يتلى عليهم (وربما يكون ذلك بعد سماعهم حجج الفلاسفة).

وبحسب الأكويني (Aquinas)، فإن على المرء ألا يتجنب ما يشير إليه المنطق بالنسبة إليه، فإن كان المنطق لدى شخص ما يشير ـمثلًا ـ إلى أن المسيح ليس إلهًا، فإن ذلك الشخص سيكون عرضة للوم إن آمن بألوهية المسيح، والعكس صحيح أيضًا. وقد كان الأكويني واضحًا جدًّا بشأن هذه النقطة، حين قال بأن «الإدراك الخاطئ ملزم لصاحبه»:

> **إن إيمانك بالمسيح هو أمر جيد بحد ذاته، كما أنه ضروري للحصول على الخلاص، ولكن الإرادة لا يمكن أن تكتسب الإيمان إلا إذا عُرض لها عبر المنطق. فإذا عرضه المنطق باعتباره فاسدًا، فإن الإرادة ستتعامل معه باعتباره فاسدًا، لا لأنه فاسد في ذاته بالفعل، ولكن لأنه يبدو كذلك تبعًا لما أظهره به المنطقـ ويجب أن نقول ببساطة شديدة أن الإرادة حين تخالف المنطق بأي فعل وبغض النظر عن صواب أو خطأ توجهها فإن فعلها يعدّ سيئًا**[1].

ونظرًا إلى استحالة اختيار الشخص لمعتقداته بصورة آنية، فإن التنقيح الطبيعي لما قاله الأكويني هو بتناول مقولته باعتبارها مجرد اعتقاد بأن على المرء أن يسعى إلى امتلاك معتقدات مبنية على بحث كافٍ. وقد كان الأكويني يقول ذلك بالفعل ـ إضافة إلى القول السابق الذي أوردناه للتوـ حين أشار إلى وجود حقائق ينبغي على الناس السعي لاكتشافها، وإن كان فشلهم في اكتشافها ناجمًا عن إهمالهم، فإنهم ملومون لعدم معرفتها. وقد كتب الأكويني قائلًا: بأن اتباع المرء لإدراك خاطئ في حال كون ذلك الخطأ ناجمًا عن تصرف إرادي سواء بشكل مباشر أو عبر إهماله[2]، وكانت المسألة التي يدور حولها الأمر واحدة من المسائل التي ينبغي على الشخص أن يعرفها، فإنه مسؤول عن خطئه. أما إذا كان الخطأ ناجمًا عن جهل ببعض الملابسات من دون أن يكون للإهمال علاقة بذلك، فإن الخطأ يعد

---

(1) St Thomas Aquinas, **Summa Theologiae,** la. 2ae. 19.5.

(2) المرجع نفسه، la. 2ae. 19..

في هذه الحالة لا إراديًا (بمعنى أنه لم يرتكبه طوعًا)، وبالتالي فيكون الشخص معذورًا هنا وبالتالي فإن تصرف الإرادة الناجم عن ذلك لا يعد سيئًا. إذا كان الإيمان قائمًا ـ كما يعتقد الأكويني بحسب ما سنورده في الفصل التالي ـ على الاعتقاد بصحة فرضيات معينة، فيكون هذا التنقيح يعني أن التزام تحصيل الإيمان هو التزام السعي نحو بحث ديني نزيه، واعتناق الاعتقاد الذي ينجم عن ذلك بغض النظر عن ماهيته.

وقد توقع الأكويني أن المعتقدات الناجمة عن ذلك ستكون معتقدات مسيحية بصورة بديهية، لكن إذا لم تكن كذلك، فلن يكون هناك أي لوم أو مسؤولية على الشخص الذي لن يعتنقها، بل إن اللوم سيوجه إلى من يعتنقها في تلك الحالة. وبناء على الاشتراطات المختلفة التي قدمتها في سياق هذا الفصل، فإن ذلك يبدو صحيحًا بصورة أساسية. وبالتالي فإن الحصول على الاعتقاد التوماسي(*) يجب أن يكون لأسباب توماسية فقط.

(*) أي المنسوب إلى توما الأكويني.

الفصل الرابع

طبيعة الإيمان

لقد كان اهتمامي في هذا الكتاب منصبًّا حتى الآن على المعتقد الفرضي، فقد حللت ماهية امتلاك معتقد بشأن قضية ما، والمواطن التي يكون لماهية اعتقادنا قيمة فيها، وما يمكننا فعله للارتقاء بمعتقداتنا. وقد تناولت أيضًا الكيفية التي تكون بها معتقداتنا -عقلانية- بحسب المفاهيم المختلفة للعقلانية. وقد قلت بأن هناك قيمة كبيرة لامتلاك المرء معتقدًا صحيحًا بشأن وجود الرب وماهيته وماهية الأمور التي قام بها الرب، كما أن هناك قيمة كبيرة أيضًا لامتلاكنا معتقدًا صحيحًا بشأن إمكان وكيفية تحقيقنا السعادة العميقة والدائمة التي أسميها بالخلاص وكيفية قيامنا بذلك. وعلى الرغم مما سبق، فإن الفضيلة التي يدعو إليها الدين المسيحي ليست معتقدًا فرضيًّا، بل هي ما اصطلح على تسميته في الإنكليزية بالإيمان، فما الإيمان وما علاقته بالاعتقاد؟ يتمحور الإيمان الذي يوصي به الدين المسيحي بصورة أساسية حول الإيمان بشخص -أو أشخاص- (الرب أو المسيح) يتميز بامتلاكه لأوصاف معينة وقيامه بأفعال معينة، بالإضافة إلى بعض الغايات التي حققها والأمور الخيرة التي منحها ووعد بها. ومثال ذلك في العقيدة النيقية، حيث يقر الشخص الذي يتبعها قبل تعميده أو ضمنيًّا في عبادته -باعتقاده أو إيمانه- بالآب الواحد القدير، خالق السماء والأرض... وبيسوع المسيح الواحد... وبالروح القدس مانح الحياة... وبالكنيسة الكاثوليكية الرسولية المقدسة -. وبقيامة الموتى. ولكن التراث المسيحي يشتمل على وجهات نظر مختلفة بشأن ما يقتضيه هذا الاعتقاد والإيمان. وسأستعرض الآراء المختلفة في هذا الفصل بالإضافة إلى إظهار علاقتها ببعضها البعض. سنكتشف في آخر المطاف أن التعاليم والسلوكيات التي يدعو إليها مؤيدو الآراء المتباينة ليست مختلفة في ما بينها على نحو كبير بالضرورة على الرغم من الاختلاف الظاهري لتلك الآراء.

الرأي التوماسي في الإيمان

بدايةً يوجد ما أسميه الرأي التوماسي في العقيدة، وهو رأي مبني على أعمال توما الإكويني وأفكاره، ويتبناه الكثير من البروتستانت بالإضافة إلى كثير من غير المسيحيين وكثير من المسيحيين الذين سبقوا توما الإكويني بمدة طويلة، وهو يعد في واقع الأمر أكثر الآراء بساطة وانتشارًا من بين تلك التي تتناول طبيعة الإيمان الديني. و بحسب هذا الرأي - مع إضافة واحدة واشتراطين اثنين- فإن الإيمان بالرب يعني ببساطة الاعتقاد بوجوده. وعلى الرغم من أن المقصد الحرفي للدين يتمحور حول الحقيقة التأسيسية المتمثلة في الرب ذاته، إلا أن تحقيق الإيمان لا يستلزم بالضرورة إلا الاعتقاد بفرضية وجود الرب[1]. وبالتالي فإن من يملك إيمانًا دينيًا هو الشخص الذي يملك قناعة نظرية بوجود الرب[2].

تتمثل الزيادة التي أضافها الأكويني إلى هذه التعاليم البسيطة في عدم اقتصار إيمانك بالرب على مجرد الإيمان بوجوده، بل هو يتجاوز ذلك إلى الإيمان بفرضيات أخرى معينة. وعلى الرغم من أن وجود الرب يمكن إثباته وإعلام الناس به عبر اللاهوت الطبيعي (nota)، إلا أننا إن تناولنا الموضوع بصورة حرفية فإن ذلك ليس إلا مقدمة إلى الإيمان في حين أن المسائل الأكثر جوهرية بالنسبة إلى الإيمان هي الفرضيات الأخرى المتعلقة بصفات الرب وأفعاله، والتي يتعين عليك الإيمان بها بناءً على كونها جزءًا من الوحي الإلهي. إن الاعتقاد الذي تقرره العقيدة النيقية بالنسبة إلى أفعال معينة للرب (مثل خلق السماء والأرض) هو اعتقاد بأن الرب قد قام حقيقة بتلك الأفعال، كما أن الاعتقاد الذي تقرره تلك العقيدة بالنسبة إلى الأمور الخيرة التي منحها الرب ووعد بها (مثل إحياء الموتى) هو اعتقاد بأنها أمور حدثت أو أنها ستحدث لاحقًا (مثل الاعتقاد بأن قيامة الموتى ستقع لاحقًا). وقد كتب الأكويني بأن مسائل الإيمان تفوق الفهم البشري، وبالتالي فإن إحاطة الإنسان بها لا تتأتى إلا من خلال الوحي الإلهي. وقد يكون ذلك بصورة مباشرة من الرب لبعضهم (مثل الأنبياء والحواريين)، في حين أن إعلان مسائل الإيمان للآخرين يكون عبر المبشرين الذين

---

(1) ذكر الأكويني أن السبب الوحيد لصياغة الفرضيات هو أننا يمكن أن نكتسب المعرفة من خلالها، **Summa Theologiae** 2a.2ae. 1.2. ad.2

(2) تم تعزيز معادلة الإيمان والاعتقاد هذه بحقيقة كون -الاعتقاد- حول قضية ما و «الإيمان» بشخص أو أمر ما مشتقة من فعل متاح واحد في اللاتينية والإغريقية وهو (credo). كما أن هناك اسمًا واحدًا يدل على الحالتين وهو (fides). وعلى الرغم من ذلك فإن المرء يمكن أن يفرق بينهما في اللغتين عبر السياق.

يرسلهم الرب [1] وبحسب تعاليم المجمع الفاتيكاني الأول، فإن هذا الوحي ينبغي الإيمان به بناء على مرجعية الرب الذي أوحى بها[2]، وسنرى أهمية هذه الفقرة في الفصل السابع.

يتمثل الاشتراط الأول المتعلق بالرأي التوماسي في كون الاعتقاد المعني هنا اعتقادًا لا يرقى إلى مستوى المعرفة العلمية (scientia). ويقتبس الأكويني -كغيره- تعريفه للإيمان من هيو أوف سانت فيكتور الذي يقول بأن الإيمان (fides) هو شكل من أشكال اليقين العقلي عن الحقائق الغيبية التي تعد أرقى من الرأي (opinio) وأدنى من المعرفة العلمية (scientia)[3]. وقد أورد كل مؤلف مسيحي ممن تناولوا الإيمان قولًا مشابهًا لذلك، إلا أن هذا الاتفاق اللفظي يخفي وراءه خلافًا معتبرًا للغاية، وهو ما قد يغفل عنه بعض المؤلفين ويتجاهله كثير من النقاشات. ويتمثل الفرق بين الإيمان والمعرفة العلمية بالنسبة إلى الأكويني في عدم اقتصار المعرفة العلمية على اعتقاد راسخ بصحة أمر ما إذ إنها تشتمل أيضًا على فهم لماهية ما يؤكد صحة ذلك الأمر. فإن كنت تعتقد مثلًا بأن رميك للكرة يسقطها على الأرض، أو أن حاصل جمع 2+2 يساوي 4، فإن اعتقادك هذا يرتقي إلى مستوى المعرفة العلمية في حال استيعابك للمبادئ الفيزيائية أو الرياضية خلفها، وهي المبادئ التي يرى الأكويني انها ضرورية على نحو ما. ولكن اعتقادك لن يرقى إلى مستوى المعرفة العلمية إن كان متعلقًا بالمسائل العَرَضية المعزولة إذ إن تلك المسائل تقع في نطاق الرأي (opinio) حتى وإن كانت تلك المسائل مبررة تبريرًا جيدًا جدًا مثل اعتقادي بأن اليوم مشمس أو بأنني موجود في أكسفورد حاليًا. وبصورة عامة فإن الأكويني يعتقد هنا بأن قوة الإيمان كمعتقد تساوي قوة المعتقد المتعلق بالمعرفة العلمية، ولكنه يختلف عنها فقط من ناحية عدم فهمنا لماهية ما يؤكد صحة مضمونه إذ يقول الأكويني: يرتبط الإيمان بصورة راسخة بخيار وحيد متمثل في ارتفاع احتمال صحة المعتقد مقارنة بعدم صحته، وتعد الحالة الذهنية للمؤمن - من هذه الناحية- مماثلة للحالة الذهنية لمن يملك المعرفة العلمية والفهم[4]. وبحسب اعتقاد الأكويني، فحتى وجود الرب نفسه[5]

---

(1) المصدر السابق 2a. 2ae.6.1

(2) Enchiridion H. Denzinger, **Symbolorum** (Herder 1963), 3008

(3) De Sacramentis 1.10.2

(4) **Summa Theologiae** 2a. 2ae. 2.1

(5) ليس الأكويني متسقًا تمامًا مع هذه النقطة. فيبدو أنه لا يرفض في كتابه **Summa Theologiae** 2a.2ae.1.5 ad3 المقولة المعارضة التي ترى أن وجود الرب يمكن أن يكون مسألة علمية . و بالتالي فهو يتعامل هنا مع المسألة بمنظور علمي أوسع، ويمكننا بناء على هذا المنظور أن نتعامل بمنطلق علمي مع أي مسألة يمكن تبيانها عبر حقائق علمية راسخة

لا يمكن أن يكون خاضعا للنقاش العلمي[1]، حيث أن الرب هو الوحيد الذي يمكن أن يدرك علة وجوده.

وعلى الرغم من إصراره المعتاد بأن الاعتقاد في الإيمان ينبغي أن تكون له الدرجة ذاتها من القوة التي نراها في الاعتقاد المتعلق بالمعرفة العملية[2]، إلا أنه يسلم أحيانًا بفكرة كون الإيمان مسألة نسبية بحيث يقع بعض من الشك لدى صاحب الإيمان. كذلك يسلم الأكويني أيضًا بإمكانية وجود إيمان أقوى عند شخص مقارنة بالإيمان لدى شخص آخر حتى من ناحية القطعية ويرى أن قوة الإيمان وضعفه هي حقيقة واقعة[3].

وبما أن الرأي التوماسي ينظر إلى الإيمان باعتباره مسألة متعلقة بامتلاك معتقدات معينة، فإن ذلك يجعلها تبدو وكأنها رأي شاذ إذ إن الديانة المسيحية ـ كغيرها من الديانات ـ تتناول الإيمان في العادة باعتباره فضيلة يستحق صاحبها الثناء وقد ينال الخلاص أيضًا. وعلى الرغم ذلك فقد ينظر إلى المؤمن من ذوي هذا الرأي باعتباره شخصًا مسيئًا إذ إنه يبذل ما في وسعه لتحدي الرب، وهو ما يقودنا إلى الاشتراط الثاني المتعلق بالرأي التوماسي الذي يتناول الإيمان كمعتقد. فالإيمان بالنسبة إلى الأكويني ليس أمرًا جديرًا بالتقدير لذاته، إذ إنه يسلم في الواقع بأن الشياطين التي تملك معتقدات صحيحة كافية عن الرب تعد ممتلكة للإيمان. ويدعم الأكويني رأيه بالاقتباس من رسالة القديس يوحنا والتي جاء فيها: أنت تعتقد بأن الله واحد حسنًا تفعل والشياطين يعتقدون بذلك ويقشعرون منه[4]، وهو يفسر اعتقادهم هنا بأنه إيمان. وعلى الرغم من امتلاك الشياطين للإيمان، فإن هناك أمرين مهمين ينقصانهم ليكون إيمانهم جديرًا بالتقدير حسب الرأي التوماسي، وأول هذين الأمرين هو أن إيمانهم ليس مكتسبًا بالطريقة الصحيحة إذ إنه ليس إيمانًا «إراديًّا»، فقد ذكر الأكويني أننا يمكن أن نعتبر إيمانهم مفروضًا عليهم عبر البرهان المبني على المؤشرات المتوافرة لديهم، وبالتالي فإن إيمانهم ليس ناجمًا عن إرادتهم لأن المؤشرات التي تدعوهم لذلك بينة جدًا وهي تجبرهم على ذلك [5] و في المقابل نجد أن الأكويني يعتقد بأن البشر يمكن أن

---

(1) لا يعترض الأكويني على احتمال كون اللاهوت علمًا بالمعنى المشتق وعلى كونه مبرزًا لمآلات المبادئ الأولى التي بينها لنا. انظر la.1.2 **Summa Theologiae**

(2) في **Summa Theologiae** 2a. 2ae. 4.8. ad قبلت بالمقولة المعارضة التي ترى أن الدين يقر أحيانًا بالشك.

(3) **Summa Theologiae** 2a.2ae. 5.4

(4) يوحنا 19:2.

(5) **Summa Theologiae** 2a. 2ae. 5.2 ad.3

يختاروا بين الإيمان وعدمه لأن المؤشرات التي تدعونا لذلك ليس بينة جدًا وهي لا تفرض علينا الإيمان، وبالتالي فإن اخترنا الإيمان فإن ذلك يحسب لنا. ولكنني بينت في الفصل الأول بأن جميع المعتقدات لا تعد طوعية بحد ذاتها، فنحن لا نملك منع أنفسنا من الاعتقاد بأمور معينة في وقت معين، وغاية ما يمكننا فعله هو تهيئة أنفسنا لإخضاع تلك المعتقدات للبحث المحايد، أو تغيير تلك المعتقدات بطرائق أقل أفضلية خلال فترة من الزمن. وقد بينت أيضًا في الفصل الثالث بأن الحالات التي يستحسن فيها محاولة اكتساب معتقد معين بصورة تسبق البحث حوله هي حالات استثنائية فقط، وفي المقابل فإن البحث حول المسالة عادة ما يكون ملزما بالنسبة لأولئك الذين لا يعد وجود -أو عدم وجود- الرب بينة بصورة قاطعة بالنسبة لهم. وإذا أردنا بناءا على ذلك أن نقول بأن الإيمان (حسب الرأي التوماسي) هو مسالة طوعية، فلا بد لنا من القول بأن طوعية هذه المسالة نابعة من كونها مبنية على قدر كاف من البحث. وبالتالي فإن القلة الذين يعد وجود الرب بالنسبة لهم بينا بصورة قاطعة سيقع عليهم ذات الحكم الذي وقع على الشياطين حيث أن إيمانهم -بحسب الرأي التوماسي- لن يكون موضع تقدير من هذه الناحية. ويبدو أن الأكويني يتحدث كما لو أن أفضلية الإيمان تنجم عادة عن اتباع المرء لما يمليه عليه المنطق في حينه، وهو ما لا يمكن أن يحدث كما بينت سابقا. ولكنني أشرت في الفصل السابق إلى كونه مدركا في مواضع أخرى بأن الوعي الخاطئ قد يكون ناجما عن التقصير والتقاعس، وبالتالي فلا بد له من التسليم باحتمال كون انعدام الإيمان ناجما عن ذلك أيضًا، وذلك يقتضي وجود أفضلية للإيمان الناجم عن البحث الكافي.

يتمثل الأمر الثاني من الأمور التي تنقص إيمان الشياطين ليكون جديرا بالتقدير (وهو الأمر الأكثر جوهرية بحسب الرأي التوماسي) في عدم تشكل ذلك الإيمان بناءا على الحب[1]. والمقصود هنا هو عدم ارتباط الإيمان بالرغبة المتأصلة في القيام بالأفعال التي يتضمنها حب الرب (بحسب الفهم الكافي لهذا الحب) كعبادة الرب وإطعام المساكين وعيادة المرضى وهداية الملحدين. ولقد صاغ مجمع ترانت هذا المفهوم بعبارات مشابهة (يعرف أيضًا باسم المجمع الترينذي). عقد في مدينة تورنتو في إيطاليا، وتعتبره الكنيسة

---

(1) **Summa Theologiae** 2a. 2ae. 4.3,4,5. ترجمت مصطلح caritas - بالحب -. وقد ذكر الأكويني في مواضع أخرى (2a.2ae.23.1) أن الحب هو نوع من الصداقة بين الإنسان والرب. وهو بذلك ينظر إلى الحب باعتباره مشتملًا على عنصر الإرادة. وقد كتب الأكويني بأن المسألة حين تتعلق بالفعل الإرادي فإن الصياغة تتأتى بطريقة تتحق فيها الغاية التي يسعى الفعل إليها.2a. 2ae. 4.3

الكاثوليكية المجمع المسكوني التاسع عشر. عقد بين 13 كانون الأول/ ديسمبر 1545 و 4 كانون الأول/ ديسمبر 1563 على ثلاث دورات[1]. وأنا أرى أن هذا المفهوم لا يركز على الحاجة إلى القيام الفعلي بالأعمال الخيرة حتى يكون الإيمان مستحقًّا للتقدير ومحققًا للخلاص، إذ إن المرء قد يكتسب الحب المثالي ومن ثم يدركه الموت قبل أن تتوافر لديه الفرصة للقيام بأي من تلك الأعمال، ويكفيه حينها وجود الاستعداد الداخلي للقيام بها.

وبالتالي، فعلى الرغم من إمكانية قولنا بأن الإيمان التوماسي يعد إيمانًا فكريًا بحتًا، وإيمانًا نابعًا من العقل لا من القلب، إلا أن الإيمان الذي يستحق التقدير الذي يدعو إليه أصحاب الرأي التوماسي والذي يضع المرء على طريق الخلاص يشمل جميع جوانب المرء، وسنرى لاحقًا مدى اختلاف هذا الرأي عن بقية الآراء المسيحية الأخرى التي تتناول الإيمان.

الرأي اللوثري في الإيمان

يشمل الرأي الثاني الذي سأتناوله الآن كلًا من المعتقدات النظرية المتضمنة في الإيمان التوماسي بالإضافة إلى الثقة بالإله الحي. فالشخص المؤمن بحسب هذا الرأي لا يعتقد اعتقادًا مجردًا بوجود الرب ووجود صفات معينة لهذا الرب، بل إنه يثق بهذا الرب أيضًا ويتوكل عليه. ويفهم الاعتقاد في العقيدة هنا على أنه توكيد على وجود الرب الذي يكمل الصفات المذكورة آنفا، والذي حقق لنا الأمور الخيرة التي ذكرناها (مثل بعث الموتى)، بالإضافة إلى أنه ثقة بالرب الذي يتصف بهذه الصفات ويحقق هذه الأمور.

سأسمي هذا الرأي بالرأي اللوثري مارتن لوثر، الذي كان راهبًا أوغسطينيًّا حاول في القرن السادس عشر القيام بحركة إصلاحية في الكنيسة الكاثوليكية فأدى ذلك لاصطدامه مع القيادات الكاثوليكية، فانفصل عنها وأسس كنائس مستقلة ذات تنظيم وإدارة جديدة عرفت بالكنائس الإنجيلية أو البروتستانتية. فقد شدد لوثر على جانب الثقة بالإيمان[2] إلى درجة دفعت مجمع ترانت إلى القول بأن كل من يقول بأن الإيمان بالمغفرة ليس إلا ثقة

(1) H. Denzinger 1559,1561

(2) انظر The Freedom of a Christian, in **Reformation Writings of Martin Luther,** trans. B. L. Woolf, Vol. 1(Lutterworth Press, 1952), 11 توجد وجهة النظر اللوثرية في كتاب المواعظ الذي يشيد بها في المقالات التاسعة والثلاثين للكنيسة الإنكليزية (1562): ليس الإيمان الحاسم والحيوي اعتقادًا عموميًا بالنصوص الواردة في ديننا، ولكنه أيضًا ثقة صادقة و يقين برحمة الرب المتمثلة في السيد المسيح، وأمل قوي في نيل تلك الأمور الخيرة التي يمكن أن يمنحنا الرب إياها (Sermon of Faith, Part).

بالرحمة الإلهية التي ستشفع عن خطايانا بسبب المسيح، أو بأن هذه الثقة وحدها هي التي ستمنحنا المغفرة سيكون ملعونًا في نظر الكنيسة [1]. وقد ميز علماء اللاهوت اللوثريون فيما بعد بين ثلاث شعب للإيمان (fides) وهي : المعرفة (notitia) والإقرار (assensus) والثقة (fiducia)، وقالوا بأن الشعبتين الأوليين أدنى درجة من الثقة. وبحسب هذا الرأي، فإن الثقة هي العنصر الجوهري بالنسبة إلى الإيمان [2]. وتبدو المعرفة هنا تتمثل على وجه التقريب في المعتقدات التوماسية، بينما يتمثل الإقرار في الاعتراف العلني بالإيمان والذي يعده الأكويني تعبيرًا طبيعيًا ـ وضروريًا في بعض الأحيان ـ عن الإيمان المبني على الحب [3]. وقد ورد تصنيف ثلاثي مشابه لشعب الإيمان في الفصول الافتتاحية لكتاب كارل بارث [4] **Dogmatics in outline** والذي عنونت فيه ثلاثة فصول تتحدث عن الإيمان بعد الفصول التمهيدية بعناوين: الإيمان كثقة و الإيمان كمعرفة و الإيمان كاعتراف. [5]

وعلى الرغم مما سبق، فإن مفهوم الثقة بالرب يحتاج إلى دراسة متأنية. ولنبدأ بمعنى الثقة بشخص عادي، فالثقة بالمرء تعني التصرف وفق الافتراض بأن هذا الشخص سيقدم لك ما يعلم أنك تريده أو تحتاجه في الوقت الذي يدفعنا فيه البرهان للافتراض بأنه قد لا يفعل ذلك، أو في الوقت الذي تترتب على فعله ذلك مآلات سيئة بالنسبة إليه في حال كون الافتراض خاطئًا. فقد أثق بصديق مثلًا بإعارتي غرضًا ثمينًا له في الوقت الذي أثبت فيه سابقًا إهماله للأغراض الثمينة. لقد تصرفت هنا وفق الافتراض بأنه سوف يقوم بما يعلم أنني أريده أن يقوم به (وبالتحديد الاهتمام بالغرض الثمين) في الوقت الذي يدفعني فيه البرهان للافتراض بأنه لن يقوم بذلك، وفي الوقت الذي يوجد فيه مآلات سيئة في حال كون افتراضي خاطئًا (وبالتحديد تلف الغرض الثمين إن لم يهتم به). وقد يثق أسير حرب بريطاني هارب بألماني عبر إفصاحه له عن هويته وطلبه للمساعدة منه حتى يفر من ألمانيا،

---

(1) H. Denzinger 1562

(2) يثبت دبليو. كانتويل-سميث في كتابيه .Faith and Belief (Princeton University Press, 1979), ch **Faith and Belief** 6, and **Belief and History** (University of Virginia Press, 1977), ch. 2 أن المصطلح الإنكليزي ـbelieveـ كان يعني الثقة حتى القرن السابع عشر، وعلى الرغم من أن الاقتباس من كتاب المواعظ يلقي بظلال الشك على هذا الرأي، إلا أن كانتويل-سميث قد ساق كثيرًا من الاقتباسات التي تؤيد رأيه هذا.

(3) **Summa Theologiae** 2a.2ae. 3

(4) عالم لاهوت كالفيني سويسري يعده الكثير من العلماء من أهم مفكري القرن العشرين، وقد وصفه البابا بيوس الثاني عشر بأنه أهم عالم لاهوت ظهر منذ توما الأكويني.

(5) (Karl Barth, **Dogmatics in Outline** (SCM Press, 1949

وهنا أيضًا نجد أن البريطاني يتصرف وفق الافتراض بأن الألماني سيقدم له ما يعلم أنه يحتاجه (وبالتحديد يقدم له المساعدة) في الوقت الذي لا يتعاطف فيه الكثير من الألمان مع الأسرى البريطانيين الفارين مع وجود احتمال عال لكونهم سيسلمونهم للشرطة. وقد يثق مريض بقدرة طبيب على شفائه مما يدفعه إلى التصرف وفق الافتراض بأن الطبيب سوف يقدم له ما يعلم أنه يحتاج إلى القيام به في الوقت الذي يوجد فيه احتمال بعدم قيام الطبيب بذلك (لأن محاولات العلاج لا تنجح دائمًا)، وفي الوضع الذي ستسوء فيه الأمور ما لم ينجح الطبيب. وقد رأينا في الفصل الأول أن التصرف وفق الافتراض بأن الفرضية -ب- صحيحة يعني ان تقوم بالأعمال التي كنت ستقوم بها في حال اعتقادك بصحة تلك الفرضية بالفعل، وهو يعني استعمال تلك الفرضية كمنطلق في استنباطاتك العملية بغض النظر عن اعتقادك أو عدم اعتقادك الفعلي بصحتها.

ولكن ما لذي يدفعك للتصرف وفق الافتراض بصحة الفرضية -ب- إن لم تكن معتقدًا بصحتها في واقع الأمر؟ يكمن الجواب في وجود الغاية -س- لديك (كالخروج من ألمانيا أو الشفاء من المرض واللذين أوردناهما للتو) وكون احتمال تحقيقك لتلك الغاية أعلى في حال قيامك بالإجراء -أ- مقارنة مع قيامك بأي إجراء بديل آخر، وفي حال ارتباط إمكانية تحقيق ذلك الإجراء لغايته بكون الفرضية -ب- صحيحة، فإنك سوف ستقوم بهذا الإجراء حتى لو لم تكن تعتقد بوجود احتمال عال للفرضية -ب-، وذلك في حال كون رغبتك في تحقيق الغاية -س- قوية بما يكفي (ويعني ذلك كونها أقوى بكثير من رغباتك الأخرى). وكما رأينا في الفصل الأول، فإن الاعتقاد الذي يوجهك فعليًا هو الاعتقاد بوجود احتمال صغير على الأقل -وليس معدومًا- لصحة الفرضية-ب-. ولكننا يمكن أن نصفك في هذه الحالة بأنك تتصرف وفق الافتراض بصحة تلك الفرضية لأن تصرفك لن يتغير مقارنة بتصرفك في حال اعتقادك الراسخ بصحتها. ولن تحدث درجة احتمال الفرضية -ب- ضمن حدود معينة- أي فرق في طبيعة الإجراء الذي ستقوم به، وبالتالي فإن الوصف المبسط لما تقوم به يتمثل في تصرفك -وفق الافتراض بصحة تلك الفرضية-. وقد رأينا أن الثقة بشخص تعني التصرف وفق الافتراض بأنه سوف يقوم بما يعلم أنك تحتاجه أو تريده في الوقت الذي يدفعك البرهان فيه إلى افتراض خلاف ذلك، وفي ظل وجود مآلات سيئة في حال ثبوت كون افتراضك خاطئًا، وذلك يقتضي إذًا أن تقوم بالأفعال التي كنت ستقوم بها في حال اعتقادك الراسخ بصحة الافتراض المذكور، في حين أن البرهان يدفعك في

واقع الأمر إلى الشك في صحته، وفي ظل وجود مآلات سيئة إن كان افتراضك خاطئًا. فقد لا يعتقد الأسير الحربي عمومًا بأن الالماني سيساعده، ولكنه يعتقد بوجود احتمال معيّن لوقوع ذلك، وبالتالي فإنه سوف يقوم بالإجراء الذي كان سيقوم به في حال اعتقاده الفعلي بأن الألماني سيساعده.

نتتقل الآن من الثقة بالشخص العادي إلى الثقة بالرب. لقد رأينا ـ بحسب الرأي اللوثري ـ أن الثقة بالرب تعد أمرًا تكميليًا يضاف إلى الإيمان بوجوده والإيمان بالفرضيات المتعلقة به. ويفترض أن يعني ذلك أن نتصرف وفق فرضية كونه سيقدم لنا ما يعلم أننا نحتاجه أو نريده في الوقت الذي يدفعنا فيه البرهان إلى الاعتقاد بإمكانية عدم حدوث ذلك وفي ظل وجود مآلات سيئة في حال كون افتراضنا خاطئًا. ولكن من يؤمن بوجود الرب وبصحة فرضيات العقيدة المسيحية عنه، يؤمن فعلًا بأن الرب سيقدم لنا ما نحتاجه ونريده، إذ إن خيرية الرب تقتضي ذلك بصورة مباشرة، و بالتالي فإن ذلك ينطبق أيضًا على صاحب العقيدة التوماسية. وقد كتب لوثر قائلا: لا ينبغي أن يكتفي أي شخص بالاعتقاد بقدرة الرب أو امتلاكه لسلطة القيام بالأفعال العظيمة، إذ ينبغي أن نؤمن أيضًا بأنه سيقوم فعلا بتلك الأفعال وأنه سيسعد بالقيام بها. ويضيف أيضًا: إن إيمان المرء بأن الرب يقوم بتلك الأفعال مع الآخرين وليس معه لا يكفي بدوره [1]. وبالتالي فإن الاعتقاد بأمور مثل ـ الكنيسة الكاثوليكية الرسولية المقدسة الوحيدة ـ و ـ الحياة الآخرة ـ التي تؤكدها العقيدة النيقية يفترض أن يفسر باعتباره اعتقادًا بأن الرب قد حقق هذه الأمور وعمل وفق الافتراض بأن الرب سوف يقدم للمؤمن ما يحتاجه أو يريده عبر هذه الأمور التي حققها في الوقت الذي يوجد فيه ما يدفع المؤمن للاعتقاد بخلاف ذلك، وفي ظل وجود مآلات سيئة في تلك الحالة.

وكما وضحت حتى الآن، فإن اشكالية الرأي اللوثري الذي يتناول الإيمان تكمن في اشتراكه مع الرأي التوماسي في الخاصية التي يمكن أن تجعل من الشخص المتصف بأقصى درجات الشر منضويًا ضمن دائرة الإيمان، وذلك لأن ما تقوم به حال تصرفك وفق افتراض ما يعتمد على ماهية غايتك. ومثال ذلك أن الشخص الذي يتصرف بناء على افتراض وجود أموال في الخزينة مع رغبته في سرقتها سيكسر الخزينة، بينما سيقوم من يتصرف بناء على الافتراض ذاته مع رغبته في حماية الأموال بإحكام إغلاقه الغرفة بحرص. وقد يتصرف

(1) M. Luther, Magnificat, in **Reformation Writings of Martin Luther**, Vol. 2 (Lutter - worth Press, 1956), 199

الشخص وفق الافتراض بوجود الرب وبأنه سيقدم له ما يحتاجه أو يريده، مع وجود رغبات خيرة أو سيئة، مما قد يقوده مثلًا إلى غزو العالم معتقدًا بأن الرب سيساعده في مهمته، فهل نعتبره شخصًا مؤمنًا؟ أليس واثقًا من الرب؟ أم أننا يجب أن نعتبره واحدًا من أدعياء نقض الناموس[1] الذين ذمهم القديس بولس لاقتراحهم بأن الناس ينبغي أن يستمروا في ارتكاب الخطيئة حتى تعم النعمة؟[2] ألا يثق ثقة مطلقة بالرب من أجل رعايته رعاية كاملة؟

وقد تكون لدى أصحاب الرأي اللوثري والتوماسي قابلية للتسليم بكون الشقي مؤمنًا. ولكن التاريخ يظهر لنا أن اللوثريين قد سعوا إلى معارضة الأكويني وتأييد لوثر عبر القول بأن الإيمان المجرد بحد ذاته يكفي لتحقيق الخلاص (على الرغم من عدم وجود استحقاق لهذا الإيمان المجرد)، وإن سلم مؤيد الرأي اللوثري بهذه المقولة، فيبدو أنه ملزم أيضًا القول بأن من يرغب في غزو العالم أو من يؤيد نقض الناموس يظهر الثقة ذاتها التي يكفي إظهارها لينال المرء الخلاص (غير المستحق) من الرب. وإن كان مؤيد الرأي اللوثري يرغب في إنكار إظهار مؤيدي نقض الناموس أو الراغبين في غزو العالم لذلك النوع من الثقة، فإنه سيكون ملزمًا وضع تقييد إضافي على مفهوم الإيمان لديه، إذ إنه سيكون حينها ملزما القول بأن أولئك الذين يتصرفون وفق الافتراض بأن الرب سوف يقدم لهم ما يحتاجونه أو يريدونه يعتبرون مؤمنين فقط في حال كون غاياتهم خيرة[3]. وكما هو الحال بالنسبة لمؤيد الرأي التوماسي، فإن الغايات الخيرة لدى مؤيد الرأي اللوثري سوف تكون نابعة من الغاية الأساسية المتمثلة في قيام المرء بالأفعال التي يدفعه حب الرب إلى القيام بها. إنني أعتقد ـ على الرغم من أن لوثر يمكن أن يخالفني في ذلك ـ بأن كثيرًا من الغايات سيكون خيرًا بغض النظر عن وجود الرب أو عدم وجوده. ومثال ذلك هو أن إطعام المرء للجياع أو تعليمه لأطفاله تعد غايات خيّرة بغض النظر عن وجود الرب أو عدم وجوده، ولكن هذه الغايات هي أيضًا غايات ينبغي أن يدفعنا إليها حب الرب بشكل ملائم. وفي

---

(1) أورد المؤلف هنا مصطلح antinomian وهو مصطلح يشير إلى اتّباع الرأي القائل بعدم وجود قانون أخلاقي مسيحي وذلك لأن فداء المسيح على الصليب قد حقق الخلاص بالفعل لكل المؤمنين.

(2) الرسالة إلى أهل روما 6:1.

(3) يرى كالفين استحالة التفريق بين الإيمان ونزعة التقوى، ويهاجم المدارس التي تميز بين الإيمان المؤسس والإيمان غير المؤسس، والتي تفترض أن الأشخاص الذين لا يخشون الرب ولا يتمتعون بأي درجة من التقوى يمكن أن يمتلكوا المعرفة اللازمة للخلاص. J. Calvin, **Institutes of the Christian Religion,** III. 2 trans. E L. Battles (Westminster Press, 1960) Vol. 1, 551 and 553.

المقابل، فإن الرأي اللوثري يتبنى فكرة كون بعض الغايات الأخرى التي ينبغي أن يسعى لها الشخص المؤمن (وهو الغايات التي يقوده إليها حبه للرب) لن تكون ذات مغزى إلا إن كان الرب الذي سيقدم لنا ما نحتاجه ونريده موجودًا. فلن يكون هناك معنى لعبادة الرب ما لم يكن موجودًا، ولن يكون هناك معنى لطلب المغفرة منه إن كان شديدة القسوة، ولن يكون هناك معنى للسعي نحو تحقيق الجنة في الحياة الآخرة لأنفسنا وللآخرين الذين نرغب في هدايتهم إن لم يكن الرب سيمنحنا إياها. وبالتالي فما لم يكن وجود الرب الذي سيقدم لنا ما نحتاجه أو نريده مؤكدًا بصورة قطعية، فإن من المحتم أن السعي نحو هذه الغايات الخيرة سيتضمن الثقة بالرب، بحيث يتم التصرف وفق الافتراض بأن الرب سوف يقدم لنا ما نحتاجه أو نريده. وبالتالي فطالما صاحب الرأي التوماسي مهيأ لقبول درجة معينة من الشك بشأن وجود الرب الذي سوف يمنحنا، وطالما كان صاحب الرأي اللوثري مهيأ للقول بأن درجة الشك هذه لا يمكن نقضها عبر رأيه في الإيمان كمعرفة، فإن الإيمان التوماسي المستصحب بالغايات القويمة - والمقصود هنا هو الإيمان المبني على الحب- سيستتبع الإيمان اللوثري ويكون مستتبعًا به في آن معًا.

ويتضح لنا مما سبق أن الخلاف الإصلاحي حول مسألة تحقيق الإيمان بمفرده للخلاص يبدو الآن وكأنه ليس خلافًا فعليًا بشأن المسائل المادية، وأنه ليس إلا اختلافا ناجما عن اللبس حول مدلولات المصطلحات. ويمكن كلًّا من اللوثريين والكاثوليك الاتفاق على الحاجة إلى وجود الحب كعنصر جوهري في الإيمان التوماسي، ويمكنهم في الوقت ذاته أن يقروا بكون الإيمان اللوثري كافيًا لتحقيق الخلاص وذلك لاحتوائه على عنصر الحب. ويعود السبب الوحيد للنزاع بين الفريقين -بحسب وجهة النظر هذه- إلى سوء الفهم الذي وقع بينهم بشأن استعمال كل فريق لمصطلح «الإيمان». وإذا كان المرء يرى أن الخلاف الإصلاحي لم يكن ناجمًا عن مجرد لبس لفظي، فلا بد له من النظر إلى الإصلاحيين باعتبارهم متشبثين بالنقاط المتضمنة في الموقف الكاثوليكي ولكن ذلك لا يعبر عنه بصورة واضحة دائمًا. ومثال ذلك هو إنكار ضرورة نجاح أعمال المرء (والمقصود هنا هو نجاح محاولته تحقيق الخير)، أو ضرورة كون المرء قد حاول فعلًا القيام بكثير من الأعمال الخيرة أو أي منها (في ظل وجود احتمال موته قبل إتاحة الفرصة له للقيام بها). إن الأمر الذي يتطلبه الخلاص -بالإضافة إلى المعتقدات- هو شخصية قويمة بصورة أساسية، ويعني ذلك امتلاء النفس بالغايات الخيرة النابعة من حب الرب، والتي تترقب تحقيق تلك

الغايات متى ما سنحت الفرصة، وترشد المرء إلى المعتقدات التي ينبغي أن يتصرف بناء عليها. وفي المقابل فإن الفشل في محاولة القيام بأعمال خيرة في ظل ظروف مواكبة يظهر انعدام مثل هذه الغايات الخيرة. وقد كان لوثر نفسه مدركًا للعلاقة الوطيدة بين الإيمان والأعمال الخيرة. فقد كان يتناولها في بعض المواضع باعتبارها علاقة منطقية. وقد ذكر في مقدمة تعليقه على الرسالة إلى أهل روما بأن الإيمان لا يمكن أن يدفع إلا إلى فعل الخير دائمًا. وصاحب هذا الإيمان لن ينتظر أبدًا ليتساءل عن وجود فعل خيّر معين للقيام به، بل إن الفعل يسبق طرح السؤال ويستمر معه وبعده، ومن لا يتصف بهذه الصفة فإنه ليس صاحب دين [1]. ولكن يبدو أن لوثر قد تناول هذه العلاقة في مواضع أخرى وكأنها علاقة أقل وثوقًا بل ومجرد علاقة عابرة أحيانا، فقد كتب في موعظته بشأن الجوانب الثلاثة لحياة خيرة قائلًا بأن الإيمان لا يمكن أن يدوم من دون عمل خير، ويلزم من ذلك ـ ضمنيا ـ إمكانية وجود أحدهما دون الآخر إلى فترة ما.

الرأي البراغماتي في الإيمان

في الوقت الذي يشمل فيه الإيمان اللوثري الاعتقاد والثقة، يؤكد لوثر أن الثقة هي العنصر الأهم. هل يمكن أن يكون هناك صياغة ثالثة محتملة للعقيدة بحيث يمكن فيها المرء أن يملك الثقة دون الاعتقاد؟ أرى شخصيًّا أن ذلك ممكن، كما أرى أن كثيرًا من الكتّاب المعاصرين الذين يؤكدون انعدام الترابط بين الاعتقاد والإيمان كانوا ومازالوا يتلمسون الطريق لإيجاد مثل هذه الصيغة. وسأسمي هذا الرأي في الإيمان بالرأي البراغماتي.

لقد رأينا حتى الآن أن المرء يمكن أن يتصرف وفق افتراضات لا يعتقد بها، وأن القيام بذلك يعني أن يقوم المرء بالأفعال ذاتها التي كان سيقوم بها في حال اعتقاده الفعلي، وبالتحديد، فإن قدرة المرء على التصرف وفق الافتراض تتجاوز مجرد التصرف وفق افتراض كون الرب الذي يؤمن فعليا بوجوده سيقدم له ما يحتاجه أو يريده إلى التصرف وفق افتراض وجود الرب أساسًا بالإضافة إلى امتلاكه للصفات التي وصفه بها المسيحيون أو غيرهم. ويمكن المرء أن يقوم بذلك عبر القيام بجميع الأفعال التي يقوم بها من يؤمنون فعلا بهذه المسائل. وقد أوردت في الفصل الأول مقولة باسكال التي رد بها قول أحدهم حين قال بأنه عاجز عن الإيمان، فأعطاه باسكال طريقة لاكتساب الإيمان وهي تتمثل في تصرف ذلك

(1) **Reformation Writings of Martin Luther**, Vol. 2, 288-9.

الشخص كما لو كان مؤمنا وذلك بقيامه بجميع الأفعال التي يقوم بها المؤمنون مثل تناول الماء المقدس وحضور المواعظ والقداسات وما إلى ذلك، إذ إن هذا سيقوده إلى الإيمان الفعلي بحسب باسكال. وعلى الرغم من أن باسكال لم يتبن فكرة كون تصرف المرء كما لو كان مؤمنا هي جوهر الإيمان، إلا انه نظر إليها باعتبارها خطوة في الطريق لاكتساب الإيمان. وعلى الرغم مما سبق، فإن من الطبيعي أن يظهر هذا الرأي الثالث بشأن الإيمان والذي يرى عدم وجود علاقة بين الاعتقاد والإيمان وبأن المهم هو العمل حيث أن الاعتقاد فيه ليس مسألة إرادية بالمحصلة، وبالتالي فإن قام شخص ما بجميع تلك الأفعال التي ينبغي أن يقوم بها المؤمن ويقوم بناء عليها، فإن من المنطقي أن يقوم ذلك الشخص بناء على تلك الأفعال وبغض النظر عن وجود أو عدم وجود الاعتقاد لديه.

كنت قد أشرت سابقًا إلى أن الثقة بالرب ينبغي ألّا ينظر إليها باعتبارها تصرفًا وفق الافتراض فقط، بل ينبغي أن يضاف إلى ذلك أيضًا وجود غايات خيرة لدى المرء. وأنا أرى أن من رغبوا في حصر مفهوم الإيمان بالثقة وحدها كانوا يميلون إلى تضمين حصر كهذا في مفهوم الثقة أيضًا. وبالتالي فإن المرء -وفق الرأي البراغماتي- سيكون مؤمنًا مسيحيًا إن تصرف وفق افتراض وجود الرب المتصف بالصفات التي وصفه بها المسيحيون، وسعى إلى القيام بتلك الأعمال الخيرة التي تقوده إليها محبة الرب (إن كان هذا الرب موجودًا). وبالتالي فإن هذا الشخص سوف يعبد الرب ويقوم بتلك الأعمال التي يعتقد بأن الرب -إن كان موجودًا- قد أمر بها. كذلك سوف يسعى إلى العيش وفق طريقة تؤدي إلى أن يمنحه الرب -إن كان الرب موجودا- الحياة الأبدية مع التمتع بنعيم رؤيته، وسيسعى إلى إقناع الآخرين بذلك. إنه يقوم بتلك الأفعال لأنه يؤمن بأن هناك قيمة كبيرة لتحقيق الغايات التي تحققها تلك الأفعال في حال وجود الرب، وأن هذه القيمة أعلى بكثير من قيمة غايات أكثر مادية منها، وبالتالي فإن الأمر يستحق القيام بها أملًا في تحقيق الغايات المنوطة بها. وبناء على ذلك فإن صاحب الإيمان البراغماتي سوف يقوم بالأمور ذاتها التي يقوم بها صاحب الإيمان اللوثري. ومثال ذلك أنه سوف يقدم العبادة والصلاة وسيعيش حياة خيرة، ويعود ذلك جزئيًا إلى أمله في عيش حياة أفضل في الحياة الأخروية. كذلك إن دعاءه من أجل إخوته ليس نابعًا بالضرورة من اعتقاده الجازم بوجود رب يستجيب دعواته، ولكنه قد يكون نابعًا من اعتقاده احتمال وجود رب قد يستجيب تلك الدعوات ويعين إخوته. وبالمثل فإن عبادته لا تنبع بالضرورة من اعتقاده الجازم بوجود رب مستحق للعبادة، ولكنها نابعة من

اعتقاده بالأهمية البالغة للتعبير عن الامتنان لوجوده إن كان هناك رب ينبغي أن يكون شاكرًا له (وهو أمر محتمل).

ويعود سبب تسميتي لهذا الرأي بالرأي البراغماتي إلى توصية وليام جيمس في كتابه (**The Will to Believe**) باتباع إيمان يتعلق بالتصرف كما لو كانت فرضية ما صحيحة[1]، إذ يقول بأن هذا الأمر عقلاني حين تواجهنا خيارات مصيرية إن كان تحقيقنا لمصلحة لا يتأتى إلا من خلال قيامنا بذلك. يقدم الدين لنا منفعة جوهرية في هذه الحياة ويمنحنا كذلك سعادة أبدية في الدار الآخرة. ولكن الفوز بهذه المنافع يستلزم منا قرارًا بالتصرف كما لو كانت الفرضية الدينية صحيحة، ويمكن تشبيه تأجيل هذا القرار بذلك الرجل الذي يُغرق في التردد حيال طلب يد امرأة معينة للزواج لأنه ليس متأكدًا تمامًا من أنها ستكون ملاكًا عندما يجمعهما بيت واحد. فلم لا يقوم هذ الرجل بإغلاق هذا الباب نهائيًا وبصورة حازمة عبر الزواج بامرأة أخرى؟ من المؤسف هنا أن جيمس يعقد الأمور بصورة أكبر عبر تسميته للتصرف كما لو بالإعتقاد الفعلي، وهو يرى هنا أنه مؤيد لباسكال، ولكن الواقع بقول عكس ذلك إذ لدى باسكال فهم أكثر بساطة للاعتقاد، وهو ما سبق وبينته في الفصل الأول. وعلى الرغم من الاختلاف الفلسفي الكبير بين كيركغارد وجيمس كفلاسفة، إلا أنهما يشتركان في الرأي البراغماتي حول الإيمان. كذلك كيركغارد يعد مسؤولًا بصورة ما عن كثير من الآثار البراغماتية الظاهرة في علم اللاهوت الحديث. كما أن النقلة الإيمانية التي يوصي بها كيركيغارد هي مسالة متعلقة بالشغف بالمطلق[2]. وهو يمتدح سقراط لامتلاكه -النوع الملائم- من الإيمان فيما يتعلق بالخلود وذلك لأنه وضع حياته على المحك حين تعلق الأمر بذلك. فقد تمسك سقراط حين آمن بوجود الرب بعدم قطعية هذه المسألة مع شغف كامل بالاستبطان، وهو التعارض ذاته والمخاطرة ذاتها التي يقوم عليها الإيمان، فلا إيمان من دون مخاطرة. وليس الإيمان سوى ذلك التعارض بين الشغف المطلق واللاقطعية الموضوعية.

لا يحتاج صاحب الإيمان البراغماتي المسيحي إلى الاعتقاد بوجود الرب (وذلك

---

(1) The Will to Believe, in William James, **The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy**, first publ. 1897 (Dover Publications) 1 أرى هنا أننا عندما نربط بين تأكيد جيمس أن الدين يقول – إن أفضل الأمور هي أكثرها دوامًا وخلودًا، واقتباساته المطولة من فيتز جيمس ستيفن في نهاية مقالته، تعد تأكيدًا على التعاليم التي تقول بأن المؤمن سينال حياة بعد الموت.

(2) انظر على سبيل المثال S. Kierkegaard, **Concluding Unscientific Postscript**, Vol. 1, trans. H. V. Hong and E. H. Hong (Princeton University Press, 1992) الصفحات 201، 204، 210.

بمعنى الاعتقاد بأن وجود الرب أرجح احتمالًا من عدم وجوده)، ولكنه يحتاج إلى اعتقاد آخر (وهو ما أسميته في الفصل الأول بالإيمان الضعيف) بشأن فاعلية أعماله في تحقيق غاياته، وهو اعتقاد بأن قيامه بأعمال معينة سيحقق ما يسعى نحوه من غايات بالدرجة ذاتها من الاحتمال في أقل الأحوال، وباحتمال أعلى في مجمله مقارنة بأعمال أخرى (مثل عدم القيام بأي شيء)، ومثال هذه الأعمال هو الأعمال التي ستقوده محبة الرب -إن كان الرب موجودًا- للقيام بها. وبناء على ذلك فإن هذا الشخص سيحتاج إلى امتلاك مثل هذه المعتقدات كاعتقاده بأن تمجيده للرب عبر مشاركته في العبادة المسيحية أرجح من تمجيده للرب عبر عدم القيام بأي شيء، و أن دخوله الجنة عبر إطعام المساكين أرجح من دخوله الجنة عبر تعاطي الهيروين. وقد يعتقد هذا الشخص بوجود غير طريق موصل إلى غاياته باحتمالات متساوية، ولكنه بحاجة إلى الاعتقاد أيضًا بأن بعض الطرق أقل احتمالًا في إيصاله إلى تلك الغايات. وبغض النظر عن ذلك فلن يتبنى أحد معتقدات غايات وسائل كهذه إلا من خلال تبنيه لمعتقدات نظرية تبنى عليها تلك المعتقدات. ومثال ذلك هو الاعتقاد النظري بأن الرب الذي تصفه العقيدة المسيحية موجود بالقدر ذاته من الاحتمال -على الاقل- مقارنة باحتمال وجود الرب الذي تصفه أي عقيدة أخرى. وإن اعتقد المؤمن مثلًا بأن احتمال صحة العقيدة الإسلامية أرجح من احتمال صحة العقيدة المسيحية، فسيكون لديه معتقد غاية وسيلة يقتضي أن احتمال تمجيده للرب أرجح عبر ممارسته لشعائر العبادة الإسلامية. وبالمثل فإن المؤمن يحتاج إلى الاعتقاد النظري بوجود احتمال معين لوجود الرب ليحقق هدفه المتمثل في تمجيد الرب، وإلا فلن يتمكن من القيام بأعمال معينة من أجل تحقيق غايته تلك. وبالتالي فإن الإيمان البراغماتي لا يختلف عن الإيمان اللوثري من ناحية عدم تضمن الإيمان البراغماتي للاعتقاد، ولكن هذا الاختلاف قد يظهر ببساطة من حيث وجود كم أقل للاعتقاد في الإيمان البراغماتي. ويمكننا أن نتبين الفرق الجلي بين الرأيين فيما يتعلق بتناول كل منها للهدف الأعلى المتمثل في القيام بتلك الأفعال التي يقودنا حب الرب لفعلها. فأنت لا تحتاج -بحسب الرأي البراغماتي- إلى الاعتقاد القطعي بوجود الرب وبأن ذلك يقتضي بالتبعية أنك ستظهر حبك له عبر القيام بأعمال معينة، ويكفي بحسب هذا الرأي أن تؤمن باحتمال وجود الرب، وبأن احتمال إظهارك لحبك له عبر قيام بأعمال معينة يعد أرجح مقارنة بأعمال أخرى. ويشمل هذا الإيمان البراغماتي اعتقادًا بشأن الاحتمال النسبي للمعتقدات الدينية وهو ما سلم به وليام جيمس حين كتب قائلًا بأن علينا الاختيار من بين خيارات معيشية (والمقصود هنا هو الاختيار بين الطرائق المختلفة التي يمكن أن نحقق بها

غاياتنا وذلك بحسب ما نعتقد أنه المفهوم الأرجح احتمالًا للعالم من حولنا) وقد علق بعد ذلك بالقول بأن الاعتقاد بوجود «المهدي» ليس له أي مصداقية بين جمهوره [1]. ولم أقف في أي موضع على تسليم كيركغارد بالحاجة إلى مثل هذه المعتقدات.

بناء على ما سبق، فإن ما يظهر لنا في هذه المرحلة هو الاتفاق الجوهري بين الرأيين التوماسي واللوثري حول الإيمان المفضي إلى الخلاص، واختلاف الرأي البراغماتي عنهما من حيث عدم استلزامه للاعتقاد القطعي بوجود الرب واتصافه بصفات معينة وقيامه بأفعال معينة، إذ إن هذا الرأي يكتفي باستلزام الاعتقاد الأضعف. وبحسب جميع هذه الآراء، فإن الشخص الذي يتحلى بفضيلة الإيمان سيسعى إلى القيام بتلك الافعال التي ستقوده محبة الرب إليها. وعلى الرغم من ذلك فإن مدى وجود اختلاف نهائي بين هذه الآراء الثلاثة يعتمد على الكيفية التي يعبر بها عن فهم الرأيين التوماسي واللوثري للاعتقاد كما سنرى لاحقًا.

الاختلافات ضمن الرأيين التوماسي واللوثري

توجد اختلافات مهمة بين الطرائق التي يمكن من خلالها التعبير عن الرأيين التوماسي و اللوثري. ويندر ذكر أول هذه الاختلافات من قبل من يتناولون هذا الموضوع في كتاباتهم، بل قد لا يذكر على الإطلاق. ويتعلق هذا الاختلاف بماهية النقيض المعني حين يؤكد الشخص المؤمن اعتقاده بصحة عقيدة ما. وهل تتعارض العقيدة ككل مع نقيضها، أم أن التعارض هنا متعلق بخيارات محددة، أو بمجرد عناصر فردية في تلك العقيدة تتعارض مع نقيضاتها، أو مع خيارات متفاوتة أكثر تحديدًا.

كنت قد بينت في الفصل الأول أن الاعتقاد بفرضية ما يقتضي الاعتقاد بأنها أرجح احتمالًا من أي بديل آخر لها. وبالتالي فإن ما يقتضيه الاعتقاد يعتمد على ماهية الخيارات الأخرى المتاحة، وعادة ما يكون الخيار الآخر هو نقيض هذه الفرضية، فالاعتقاد بصحة الفرضية ـب ـ مثلًا يعني الاعتقاد بأنها أرجح من الفرضية التي ليست ـب ـ، ولكن قد يكون نطاق الخيارات أضيق من نطاق النقائض، وفي هذه الحالة يكون الاعتقاد بصحة الفرضية ـب ـ اعتقادًا بأنها أرجح احتمالًا من كل من تلك الخيارات منفردة: ـك ـ و ـر ـ و ـس ـ وما إلى ذلك، ولكن ذلك لا يعني بالضرورة أن تكون احتمال تلك الفرضية

(1) The Will to Believe, 2. المهدي هو مسيح إسلامي مزعوم كان له تأثير قوي في السودان إبان ثمانينيات القرن التاسع عشر حيث قاد ثورة ضد الحكم الإنكليزي.

أرجح من احتمالها مجتمعة. وبناء على ذلك فإن الإيمان بعقيدة مثل العقيدة النيقية يمكن أن يعني أمورًا مختلفة. وأول تلك الأمور هو أن المسألة قد تكون اعتقادًا بأن كل عنصر من عناصر هذه العقيدة أرجح احتمالًا من نقيضه. ومثال ذلك أننا يمكن أن نفهم قول المرء بأنه يؤمن برب واحد وهو الآب القدير خالق السماء والأرض وخالق كل ما نراه وما لا نراه من الكائنات باعتباره اعتقادًا بوجود هذا الرب الواحد وهو الآب القدير، وقد نفهمه في المقابل باعتباره اعتقادًا بترجيح احتمال وجود الرب وكون ذلك الرب هو الآب القدير خالق السماء والأرض وخالق ما نراه وما لا نراه من الكائنات مقارنة باحتمال عدم وجوده. ويسري الحكم ذاته على كل عنصر من عناصر العقيدة. ويعطي هذا التفسير مكانة جوهرية لكيفية تقسيم العقيدة إلى عناصر مختلفة، فقد رأينا في الفصل الأول أن كون الفرضية -ب- أرجح احتمالًا من الفرضية التي ليست -ب-، وكون الفرضية -ك- أرجح احتمالًا من الفرضية التي ليست -ك- لا يقتضي بالضرورة أن الفرضية -ب+ك- أرجح احتمالًا من الفرضية التي ليست -ب+ك-. وعلى الرغم من الوضوح الجزئي لكيفية تقسيم العقيدة النيقية إلى عناصر (مثل كون الاعتقاد حول الرب، الآب القدير، عنصرًا مختلفًا عن الاعتقاد حول الكنيسة الكاثوليكية الرسولية المقدسة والوحيدة)، إلا أن ذلك لا يعني أبدًا أن الخط الفاصل بين العناصر المختلفة واضح دائمًا. فهل يعد الاعتقاد حول الرب الواحد (الآب القدير) اعتقادًا منحصرًا في عنصر واحد أو مقسمًا على عنصرين أو ثلاثة عناصر مختلفة؟

ثانيًا، قد تكون مسألة الاعتقاد بصحة عقيدة مثل العقيدة النيقية مبنية على الاعتقاد بكون كل عنصر من عناصر هذه العقيدة أرجح احتمالًا من عدد معين من خيارات هرطقية أو غير مسيحية بديلة. فعندما يؤكد المرء اعتقاده بقيامة الجسد مثلًا، فقد يعني ذلك زعمًا منه بأن قيامة البشر الجسدية أرجح احتمالًا من فرضية وجود حياة روحية أبدية جديدة وغير جسمانية للبشر في الدار الآخرة كما تقول بعض الديانات الأخرى. وعندما يؤكد المرء اعتقاده بأن المسيح وُلد ولم يُخلق، فقد لا يتعدى ذلك كونه تأكيد اعتقاده بأن فرضية كون المسيح قد أوجد من العدم أرجح احتمالًا من فرضية كونه مخلوقًا من مادة سابقة الوجود، وهلم جرًا. وينطوي هذا الرأي على الإشكالية ذاتها الموجودة في الرأي السابق والمتمثلة في كيفية تقسيم العقيدة إلى عناصر مختلفة. كذلك ينطوي أيضًا على إشكالية إضافية متمثلة في كيفية معرفة ماهية الخيارات البديلة لكل عنصر، وتعد الظروف التاريخية التي واكبت تشكل العقيدة مصدرًا مهمًا لإرشادنا في سبيل حل هاتين الإشكاليتين. فإذا استعرضنا

الأسباب التي دفعت مجمعًا كنسيًا إلى وضع نص معين في العقيدة، فإننا سنتمكن حينها من تبين ماهية ما وُضع هذا النص لدحضه. وعلى الرغم من هذا التوضيح، فإن ذلك القدر المعتبر من عدم القطعية حيال مقتضيات الإيمان بعقيدة معينة بحسب أحد هذين الرأيين لازال يشكل نقطة مهمة في هذه المسألة.

يسعى التفسيران الثالث والرابع لمقتضى الإيمان بعقيدة ما إلى تجنب إشكالية ماهية الكيفية التي يتم بها تقسيم العقيدة إلى عناصر، وذلك عبر الافتراض بأن إيمانك بعقيدة ما يعني إيمانك بأرجحية احتمالها ككل مقارنة بأي خيار بديل آخر (والمقصود هنا هو الإيمان بكل عناصرها مجتمعة وبغض النظر عن كيفية تقسيم تلك العناصر). فالتفسير الثالث يرى أن الخيار الوحيد الذي تتباين معه العقيدة هو نقيضها. وبالتالي فإن الإيمان بالعقيدة يعني الإيمان بأرجحية احتمالها ككل (بحيث يشمل ذلك مجموع عناصرها بغض النظر عن كيفية تقسيمها) مقارنة باحتمال أي خيار بديل آخر. وبحسب التفسير الثالث، فإن الخيار الوحيد الذي تتباين معه العقيدة هو نقيضها. وبالتالي فإن الإيمان بالعقيدة يعني اعتقادًا بأرجحية احتمال مجموع الفرضيات التي تشكل تلك العقيدة مقارنة باحتمال نقيض مجموع تلك الفرضيات، وهو مطلب جسيم في أرض الواقع. ويعتقد أغلبية من يؤمنون بصحة كثير من مختلف المزاعم التاريخية والعلمية المعقدة أنهم قد ارتكبوا خطأ في موضع ما رغم عدم تمكنهم من تحديد موضع هذا الخطأ. وبحسب التفسير الرابع، فإن العقيدة المسيحية تتباين مع عدد محدد من الخيارات البديلة الهرطقية أو غير المسيحية. و تختلف بعض هذه الخيارات مع العقيدة المعنية في موضع واحد فقط (وذلك بحسب الطريقة التي تقسم بها العقيدة إلى عناصر معينة)، فقد يكون الإيمان بالعقيدة المشتملة على مجموع الفرضيات (ب، ك، ر) مبنيًا على الاعتقاد بأن مجموع هذه الفرضيات أرجح احتمالًا من مجموع الفرضيات (ب، ك، الفرضية التي ليست ر). ويعد التفسير الثالث لمقتضى الإيمان بعقيدة الأقوى من بين التفسيرات الأربعة المتعلقة بهذا الشأن، بينما يعد التفسيران الثاني والرابع الأضعف من بين هذه التفسيرات، وتختلف درجة الضعف بين هذين التفسيرين الأخيرين بحسب ماهية العقيدة المعنية، وماهية الخيارات البديلة لها [1].

---

(1) لقد كان تحليلي في الطبعة الأولى من هذا الكتاب للطرائق المختلفة التي يمكن أن يبنى بها الإيمان بمذهب ما فضفاضًا من حيث عدم تفريقه الواضح بين التفسيرين الثاني والرابع، وأنا ممتن لستيفن مايتزين لإشارته إلى ذلك. انظر القسم الثاني لمقالته :
Swinburne on Credal Belief, **International Journal for the Philosophy of Religion,** 1991, 29, 143 - 97

يتمحور الخلاف الثاني ضمن الرأيين التوماسي واللوثري حول مدى قوة التباين التي ينبغي أن تكون بين الخيارات البديلة. فقد يكون الاعتقاد اعتقادًا متواضعًا يرجح فيه احتمال فرضية معينة -أو احتمال العقيدة ككل- بصورة هامشية مقارنة باحتمال فرضية -أو احتمال عقيدة- بديل، وقد يكون اعتقادًا راسخًا يرجح فيه احتمال فرضية معينة -أو احتمال العقيدة ككل- بصورة أكبر بكثير مقارنة باحتمال فرضية -أو احتمال عقيدة- بديلة. وقد رأينا سابقًا تناقضًا معينًا في فكر الأكويني حول المدى الذي ينبغي أن يصل إليه رسوخ الاقتناع الذي يتضمنه الإيمان.

إذا اعتمدنا الآن على التفسير الرابع المذكور أعلاه في تناولنا للإيمان المطلوب بحسب الرأيين التوماسي واللوثري، والذي ينص على أن الاعتقاد ينبغي أن يكون بأرجحية احتمال العقيدة ككل مقارنة بالخيارات البديلة المختلفة، واقتصرنا على درجة متواضعة من الاعتقاد بحيث يرجح فيه احتمال العقيدة بصورة هامشية مقارنة باحتمال منافسيه، فإن ذلك يعني بصورة مبدئية انتفاء وجود اختلاف فعلي بين هذين الرأيين وبين الرأي البراغماتي الذي يقتضي -كما رأينا من قبل- أرجحية احتمال العقيدة مقارنة بغيره. وقد استخدمت مصطلح -الفعلي- هنا لأن صاحب الرأي البراغماتي قد يعتقد بأن صحة عقيدته المسيحية محتملة بالقدر ذاته الذي تحتمل به صحة عقائد أخرى (مثل العقيدة اليهودية)، وذلك شريطة أن يعتقد أيضًا بأن صحة عقيدته أرجح احتمالًا من صحة عقائد أخرى (مثل العقيدة الإسلامية) ولكن تواضع حجم هذا الاختلاف يزهدنا في منحه مزيدًا من الاهتمام. وقد استخدمت مصطلح المبدئية لأن الأمر بمجمله يعتمد على كيفية تحديد الخيارات العقدية البديلة.

الإيمان في الفكر المسيحي المبكر

كانت الاستجابة المطلوبة من الناس حين بشرهم القديس بطرس بالإنجيل في يوم العنصرة[1] تتمثل ببساطة في توبة من يسمعونه وتعميدهم [2]. ولكن سرعان ما تغيرت الاستجابة المطلوبة قبل التعميد إلى الإيمان بالرب يسوع[3]، وسرعان ما تم وصف

---

(1) عيد العنصرة أو العيد الخمسون، عيد مسيحي يحتفل به بعد عيد الفصح بخمسين يومًا. ويقصد به حلول الروح القدس على تلاميذ المسيح بعد صعود يسوع بعشرة أيام بحسب رواية سفر أعمال الرسل

(2) أعمال الرسل ـ 2:38

(3) أعمال الرسل ـ 2:38

المسيحيين بالمؤمنين.[1] وليست نوعية الإيمان المتضمن هنا واضحة، فقد يكون ضربًا من ضروب الإيمان العقدي وقد يكون ثقة بالرب بحيث تشمل هذه الثقة التصرف وفق فرضيات معينة، وقد يكون الأمر خليطا من الأمرين معًا. ويبدو أن الموعظة الطويلة عن الإيمان في الرسالة إلى العبرانيين 11 [2] تتضمن فهمًا للإيمان باعتباره اعتقادًا وعملًا وفق افتراض معين في آن معًا. فمن ناحية نجد أن من يسعى للتقرب إلى الرب ينبغي أن يعتقد بوجوده وبأنه يكافئ من يسعون إليه. وفي المقابل، فإن الإيمان هو اقتناع بوقوع ما نأمل وقوعه من الأمور الغيبية [3]، وبصورة أكثر تعميمًا، فإن الإيمان الذي ذُكر عند الحديث عن الكثير من رواد العهد القديم يُنظر إليه من قبل الكاتب باعتباره مسألة متعلقة بقيامهم بأعمال معينة مدفوعة بالأمل وليس بالاعتقاد القطعي (بحسب فهمي لذلك الجزء). وقد وصف بولس في رسالته إلى أهل روما النموذج الإيماني للنبي إبراهيم باعتباره شخصًا متمسكًا بالأمل في وجه اليأس، وهو الأمل في تحقق وعد الله له بأنه سيصبح أبًا لكثير من الأمم[4]. وتشير بالإضافة إلى ذلك إصحاحات أخرى في العهد الجديد إلى احتمال كون الإيمان مصحوبًا بدرجة معينة من الشك أو التردد. ومثال ذلك هو الإشارة إلى قصة الأب الذي طلب من يسوع أن يشفي ابنه من الصرع الذي يعانيه، والذي أجاب على قول يسوع -بأن كل شيء مستطاع للمؤمن- بالقول: أؤمن يا سيد فأعن عدم إيماني [5]. وقد كوفئ هذا الرجل على إيمانه المحدود هذا. كذلك هناك مثال آخر في الإشارة إلى قول بولس: إننا نسعى بالإيمان وليس بالبصيرة [6].

ويبدو أن اللبس ذاته. ينشأ حين نتناول ما أتى به اللاهوتيون المسيحيون الأوائل، ولنأخذ كمثال على ذلك اثنين من المؤلفين الرئيسيين الذين كتبوا بصورة مطولة قليلًا عن

---

(1) أعمال الرسل ـ 2:38
(2) الرسالة إلى العبرانيين هي إحدى رسائل العهد الجديد التي تتميز بوضع خاص فهي توصف من قبل باحثي الكتاب المقدس بصلة الوصل ما بين العهدين القديم والجديد، الرسالة موجهة للعبرانيين الذين تخلوا عن ديانتهم اليهودية واعتنقوا المسيحية وكلفهم قرارهم هذا رفض المجتمع اليهودي الممثل بمجلس السنهدريم لهم، لذلك كتبت هذه الرسالة لتشجيعهم وللتأكيد لهم أنهم يشبهون بمعاناتهم المسيح الذي بحسب رأي الكاتب قد سبق وطُرد أيضًا من قبل أهله وناسه وصلب خارج مدينة أورشليم.
(3) الرسالة إلى العبرانيين 11:1 و11:6.
(4) الرسالة إلى أهل روما 4: 18.
(5) إنجيل مرقس 9: 24
(6) الرسالة الثانية إلى أهالي كورنثوس 5:7.

الإيمان وهما إكليمنضس الاسكندري و كيرلس الأورشليمي [1]. فالإيمان بالنسبة إلى إكليمنضس هو قناعة راسخة، إذ يقول : سيتلقى من يؤمن إيمانًا قطعيًا بصحة الكتب الإلهية برهانًا راسخًا من الرب ذاته الذي أنزل هذه الكتب، ويستمر قائلًا بأن يصل به الفسق إلى حد تكذيب الرب ومطالبته الرب ببرهان كما يطالب البشر ببرهان سيتلقى برهانًا راسخًا بدوره[2]. وفي المقابل نجد أن كيرلس الأورشليمي ـ بعد أن وضح مسألة استلزام جميع العلاقات الإنسانية (مثل الزواج) للإيمان ـ يوضح لنا مفهوم الإيمان بضربه مثلًا بإيمان البحارة الذين يلزمون أنفسهم بآمال لا قطعية فيها[3]، وهو بذلك يرى أن الإيمان هو وضع المرء ثقته بأمور لا قطعية فيها.

أنا لا أعتقد أن الكنيسة قد امتلكت في مراحلها المبكرة أي تعاليم واضحة بشأن نوعية الاعتقاد المطلوبة في الإيمان المتوقع من المسيحيين، فهي لم تقدم أي توجيهات فيما يخص نوعية النقيض الذي تتباين معه الفرضيات الأخرى المتضمنة في ذلك الاعتقاد، ولا حول مدى القوة التي ينبغي أن يكون عليها ذلك الاعتقاد، وذلك لأنها لم تكن بحاجة إلى مواجهة هذه المسائل كإشكالية عقائدية. وبغض النظر عن ذلك، فإنني أرى أن الناس في القرون المبكرة كانوا يميلون ضمنيًا إلى الافتراض بأن المسيحية كانت تتباين مع المنظومات الدينية والفلسفية الأخرى الموجودة حينها، وقد كانوا يفترضون أيضًا بأن تعبيرك عن إيمانك بالمسيحية يعني تعبيرا عن إيمانك بأن المنظومة المسيحية ككل أرجح احتمالًا من هذه المنظومات الأخرى، إلا أن رأيي هذا يحتاج إلى كثير من البحث التاريخي للبرهنة عليه. وقد كان أمثال أوغسطينس ممن عانوا في سبيل الولاء الديني في القرن الأول للميلاد معنيين بالاختيار بين المسيحية واليهودية والميثرانية والمانوية والأبيقورية والرواقية وما إلى ذلك. وقد كان اهتمامهم في الاختيار منصبًا على تحديد ماهية المنظومة الأرجح احتمالًا من حيث الصحة، وبالمثل فإن الدين الذي سيختارونه من بين الأديان التي تعرض الخلاص سيكون الدين الأرجح احتمالًا في تقديم الخلاص. ولم يوجد في تلك الأيام

---

(1) Clement of Alexandria, **Stomateis,** Bk 2, Cyril of Jerusalem, Catechetical Lectures Book Stromateis 2.2.- 55.1.

(2) Stromateis 2.2 and 5.1

(3) Catechetical Lectures 5.3. في الفصل الخامس من كتابه **Faith and Belief**، يناقش دبليو. كانتويل سميث بصورة مطولة مسألة تبني كيرلس في كتابه لمسألة كون الالتزام المتضمن في العقائد التي يتم إعمالها في العماد يشمل القيام بالأفعال الثقة بدلًا من مجرد التعبير عن قناعة خاملة.

مجموعة كبيرة من اللاأدريين الذين لا يدينون بالولاء لأي منظومة. ولكن إذا كان إيمان المرء بمنظومة ما يقتضي اعتقاده بأرجحية احتمال كل عنصر من عناصر عقيدته مقارنة بنقيضه، فضلًا عن اعتقاده بأن العقيدة ككل أرجح احتمالًا من نقيضها، فإن من المتوقع حينها أن لا يؤمن أغلب الناس بأي منظومة معينة، وبذلك فإن أغلبيتهم سينضوون تحت مجموعة ضخمة من اللاأدرية وذلك لأن معظم الناس يُتوقع أن يعتقدوا بعدم وجود منظومة يرجح فيها احتمال كل عنصر من عناصرها مقارنة بنقيضه. وأنا أميل أيضًا إلى التصور الذي يرى أن ما كان يطلب ضمنيًا من المرشح للتعميد في تلك الفترة المبكرة لم يكن يتجاوز الاعتقاد بوجود أرجحية هامشية لاحتمال صحة المنظومة المسيحية مقارنة بكل خيار من الخيارات البديلة لها، وأن الاعتقاد بأنها أرجح احتمالًا بصورة عالية لم يكن مطلوبًا، وذلك شريطة اقتران الاعتقاد فيها بالتزام كلي بالعمل طبعًا. ويمكن أن ينظر إلى الذم الدائم للمسيحيين المترددين باعتباره ذمًا متعلقًا بانعدام الالتزام وليس ذمًا متعلقًا بانعدام الاقتناع.

ويبدو أن آبلار قد لاحظ في العصور الوسطى المبكرة اللاقطعية المتضمنة في الإيمان. فقد وصف الإيمان باعتباره «تقديرًا» (aestimatio) للأمور غير البينة، وتناول «الأمل» باعتباره نوعًا مختلفًا من أنواع الإيمان، إذ إنه يختلف عن الأنواع الأخرى من حيث أنه معني بالأمور الخيرة وبالمستقبل [1]. وقد هاجم برنارد تحليل آبلار للإيمان لأنه يرى أن الإيمان مبني على القطعية لا على التقدير، فإن كان الإيمان مسألة متقلبة ـ بحسب قوله ـ فإنا أملنا سيكون أجوف [2]. ولا أجد الفهم التوماسي ذاته في نقاش هيو سانت فيكتور الذي يتضمن التعريف الذي أورده الأكويني لماهية الأمر الذي يعد أعلى من رأي وأدنى من معرفة علمية. فقد كتب هيو قائلًا بأن الإيمان يتعلق بما «نأمل وقوعه»، وهو بذلك لا يتضمن «البصيرة»، وقد وصف هيو المؤمنين بأنهم الذين يؤيدون رأيًا إزاء رأي بديل إلى درجة تجعلهم يفترضون أنه من الأمور المؤكدة بالنسبة إليهم [3]. ويبدو أن ذلك مغاير تماما لما جاء به الأكويني، ويعد أيضًا سببًا إضافيًا يدفعنا لتبني الرأي القائل بأن عنصر الاعتقاد

---

(1) (**Epitome Theologiae Christianae**, 1.1 (PL 178, 1695)

(2) **Contra Quaedam Capitula Errorum Abelardi**, ch. 4. (PL 182, 1061)

(3) يميز هيو بين خمسة مواقف تجاه رأي أو فرضية ما. وتراوح هذه المواقف بين الانكار أو التشكيك أو الاعتقاد أو المعرفة أو إبداء الرأي. ويقتضي إبداء الراي الاعتقاد بأرجحية احتمال هذا الرأي إزاء آراء بديلة، بينما يتجاوز الاعتقاد ذلك إلى توكيد هذا الرأي.

sic alteram pattern approbant, ut eius approbationem etiam in assertionem assumant

في الإيمان المطلوب من المسيحيين في العصور الآبائية الوسطى المبكرة لم يكن متضمنًا بالضرورة للاقتناع الكامل.

ويبدو أن تغييرًا ما قد طرأ في القرون الأخيرة، فقد شهدت القرون التالية لعصر النهضة الظهور والنمو الثابت لمجموعة كبيرة من اللاأدريين بين المفكرين. وبطبيعة الحال، فإن هناك غير سبب لتعليل النمو الكبير للاأدرية، ولكن من المحتم أن كثيرًا من هؤلا اللاأدريين قد أحسوا بأن صحة أحد هذه الأديان أرجح احتمالًا مقارنة بغيره، إلا أنهم مازالوا يشعرون بأنهم غير مؤهلين لاعتناقه، فقد سمعنا تلك الشكوى العظيمة التي تقول «إنني أرغب بشدة في الإيمان ولكنني لا أستطيعه». ومن الواضح أن الناس قد افترضوا بأن اشتراطات الإيمان أقوى في هذه العصور مقارنة بتلك الاشتراطات التي قلت بأنها كانت موجودة في القرون المبكرة. وأنا أظن أن الراي البراغماتي حول الإيمان قد نشأ ـ جزئيًا ـ كرد فعل لهذا الوضع. ولكننا رأينا بالفعل أن جميع الآراء الثلاثة حول الإيمان يمكن التعبير عنها بطرائق مختلفة جدًا، وذلك بحسب الكيفية التي يفهم بها الاعتقاد المتضمن فيها، ويمكن بحسب بعض هذه الكيفيات أن يُختزَل الرأيان التوماسي واللوثري في الرأي البراغماتي. وعلى الرغم من أن الباحث التاريخي يمكن أن يستخلص فهمًا ضمنيًا لماهية ما ينطوي عليه الإيمان في القرون المختلفة، إلا أنه لم يصل إلى علمي أن الكنيسة الكاثوليكية أو الأرثوذكسية أو حتى التيارات السائدة في الكنيسة البروتستانتية قد أعلنت بصورة قاطعة عن نوعية الاعتقاد المتضمن في الإيمان. وسأتناول في وقت لاحق ـ حين يكون المقام ملائمًا ـ نوعية الاعتقاد اللازم لتحقيق غايات الدين، ونوعية الاعتقاد الذي ينبغي أن تطالب الكنيسة أتباعها به، وذلك بناء على أسباب أكثر بديهية وأولية.

ولا بد لي قبل إنهاء هذا الفصل من التطرق إلى مسألة ثانوية تتمثل في أن جميع أنواع الإيمان التي ناقشتها متضمنة مواقف معينة تجاه فرضيات وتصرفًا معينًا مبنيًا عليها. ورغم أن صياغتها قد لا تكون بليغة دائمًا، إلا أنني أقول بأن الحديث عن الإيمان بالرب أو الثقة به يمكن أن يحلل عبر إحدى هذه الطرائق من دون أن يفقد معناه. وعلى الرغم ذلك فقد نشأ ضمن اللاهوتية البروتستانتية في القرن العشرين رأي يسميه هيك بالرأي اللافرضي، وينظر إلى الإيمان بحسب هذا الرأي باعتباره إدراكا طوعيا لما قام به الرب في التاريخ الإنساني.

ويتشكل ذلك عبر الإدراك الواعي للأحداث وتحليلها بطريقة خاصة [1] فالشخص المؤمن ينظر إلى العالم باعتباره مخلوقا من قِبل الرب، فهو لا ينظر بصورة مجردة مثلا إلى هزيمة ألمانيا النازية في الحرب العالمية الثانية، بل يرى دورا للرب في إرشاد قوات التحالف إلى النصر. وعلى الرغم ذلك، فإن من السهل ظاهريا ان نعبر عن هذا الرأي بمصطلحات فرضية. فليست القضية هنا مرورا بتجربة تبين العلاقة بين -س- و -ص-، بل هي مرور بالتجربة -س- و اعتقاد تلقائي وطبيعي بارتباطها ب -ص-. و مثال ذلك أن المؤمن هو من ينظر إلى العالم و يعتقد بصورة تلقائية وطبيعية أن هذا العالم وخلوق من قِبل الرب، وهو لا ينظر إلى مجرد هزيمة ألمانيا النازية، ولكنه يعتقد بصورة تلقائية وطبيعية أن الرب قد حقق ذلك. وبالتالي فإن الجانب اللافرضي في هذا الراي البروتستانتي يتمثل ببساطة في طريقة التعبير عنه[2]، بينما لا يوجد أي جانب لا فرضي جوهري متعلق بها.

إن الآراء الثلاثة التي وصفتها في هذا الفصل هي آراء عن نوعية العقيدة المطلوبة من الشخص المسيحي، ولكن قد تكون هناك مجموعة مشابهة من الآراء المتعلقة بنوعية العقيدة المطلوبة لممارسة أي دين آخر. فالمسألة هنا تتعلق -ببساطة- بالاعتقاد بصحة أمور معينة، أو بمجرد العمل وفق افتراض صحة أمور معينة مع وجود غايات خيرة، وقد تختلف هذه الغايات بطريقة ما عن الغايات المسيحية الخيرة التي تقودنا إليها محبة الرب[3]. وسنتمكن من إجابة هذه التساؤلات بصورة أفضل بعد تبحرنا بصورة أشمل في غاية اتباع دين ما وهو ما سنناقشه في الفصل المقبل.

(1) John Hick, **Philosophy of Religion**, 3rd ed. (Prentice Hall, 1983), 69.

(2) وقد يقال الأمر ذاته عن مهاجمة كانتويل-سميث للتحليلات الفرضية للإيمان. انظر مقولته الواضحة: «لم يسبق لأحد على الاطلاق الإيمان بفرضية ما» **Faith and Belief**,146. وفيما يتعلق برد الأكويني على الاعتراض الذي يقتضي بأن الإيمان لا يتعلق بالفرضيات انظر (**Summa Theologiae** 2a. 2ae. 1.2 obj.2) انظر إلى الهامش الأول أعلاه.

(3) حلل دبليو. ال. سيشينز في كتابه «مفهوم الإيمان» (مطبعة جامعة كورنيل، 1994)، 200 _ 41، مفهومًا هندوسيًا وآخرين بوذيين لأفكار تمت ترجمتها إلى اللغة الإنكليزية ضمن مصطلح (الإيمان). ويبدو أن جميع هذه الأفكار تحمل بعضًا من الإيمان (على الرغم من منطق البوذية، الذي يرى أن الإيمان يكمن في قوة وطبيعة الشخص ذاته) واثنين منهما يتضمنان على أقل تقدير التزامًا باتباع طريقة حياة معينة.

الفصل الخامس

غاية الدين

بحسب جميع الآراء الواردة حول العقيدة في الفصل السابق، فإن الحفاظ على العقيدة المطلوبة لممارسة الدين المسيحي يتضمن وجود غاية خيرة ووجود معتقدات معينة، وتختلف أنواع المعتقدات المطلوبة باختلاف وجهات النظر المتعلقة بالدين. وسأبحث في هذا الفصل، الغاية من اتباع دين ما بالنسبة إلى الأديان على وجه العموم، وبالنسبة إلى الدين المسيحي على وجه الخصوص، وهو ما سينتقل بنا إلى مناقشة نوعية الاعتقاد المطلوبة لاتباع دين ما، وبالتحديد الاعتقاد المطلوب لاتباع الدين المسيحي.

مفهوم الدين والخلاص والطريقة وأسس العقيدة

ما الدين؟ قد يدرك هذا المفهوم بطرائق تتفاوت بين إدراك ضيق جدًّا وآخر واسع جدًّا. فقد يفهم شخص ما الدين باعتباره مسلكًا يشمل عبادة الرب والخضوع لمشيئته. ولكنّ فهمًا كهذا سيستبعد بعضًا من صور البوذية، التي لا تشكل فيها عبادة الرب أي أهمية. وفي المقابل، فإن الشخص يمكن أن يفهم الدين باعتباره مسلكًا من المسالك التي تهيمن على حياة الكثير من الناس وتربط بينهم في اهتمام مشترك لتحقيق هدف ما. وبحسب هذا الفهم، فلن يكون مصطلح الدين منطبقًا على المسيحية والبوذية فحسب، بل يشمل الماركسية أيضًا. ولكنني سأتبنى فهمًا للدين بحيث يشمل البوذية ويستثني الماركسية لأنني أعتقد بأن فهمًا كهذا يتسق بأفضل ما يمكن مع العرف المعتاد. فمن الغريب أن يعدّ المرء الماركسية دينًا إذ إن الدين يفترض أن يشمل اهتمامًا ببعض الكيانات والغايات خارج الإطار الدنيوي. وسيكون من المفيد لي اعتماد العرف المعتاد وذلك لوجود أوجه تشابه بين الغاية من اتباع الطريقتين المسيحية أو البوذية، بينما تختلف غاية اتباع الطريقة الماركسية عنهما إلى حد ما.

إنني أقترح أن يكون فهمنا للدين باعتباره نظامًا يمنح ما أسميه الخلاص، وهو مصطلح سبق وأن عرفته في الفصل الثالث باعتباره «سعادة كبرى». وأنا أرى بأن السعادة تتحقق للشخص بمقدار قيامه بالأفعال الخيّرة في حالٍ يجدر فيها القيام بها مع إدراكه ذلك ورغبته في القيام بتلك الأفعال. ويتحدد عمق سعادة المرء بمدى أهمية الأفعال الخيرة التي يقوم بها بالنسبة إليه وإلى الآخرين، وتتضمن الحال الخيّرة وجود علاقة ملائمة مع ما يمثل المصدر الأساس للوجود أيًا يكن ذلك المصدر ومع الناس الآخرين أيضًا، وعندها تكون السعادة أبدية. وبالتالي، فلا بد أن يتضمن الخلاص عبادة أي كائن ماورائي يستحق العبادة، وطلب المغفرة والتصالح مع كل من أخطأنا في حقه، بالإضافة إلى مساعدة الناس لتحقيق سعادتهم. وقد يتضمن الأمر في حالتنا هذه أي مصدر لوجودنا بالإضافة إلى الآخرين الذين يعينوننا على تحقيق سعادتنا. وسيكون للتفاعل مع الآخرين في سبيل مساعدتنا لبعضنا بعضًا من أجل تحقيق السعادة مصطلح متداول في المجتمع وهو «الكنيسة التي توثق الشعائر الدينية عبر الترابط بين أفرادها». كذلك نحتاج إلى معرفة طبيعة الكون وغاية وجودنا من أجل معرفة ماهية أفعال الخير. ولا بد لنا أيضًا من الرغبة في القيام بهذه الأفعال. وأنا أطلق مصطلح الدين على نظام معين إن كان هذا النظام يقدم حزمة متكاملة تتضمن كل هذه العناصر.

تعدّ الديانة المسيحية واحدة من بين عدة ديانات متنافسة تقدم حزمة كهذه. فهي تخبرنا بأن العالم معتمد في وجوده على الرب، وأن الرب لا يعتمد في وجوده على أي شيء. كذلك تخبرنا عن جزء من طبيعة الرب. وتؤكد لنا المسيحية أيضًا أننا إذا بذلنا جهدنا لاتباع طريقتها في هذه الحياة ومابعدها، فسوف نصل إلى إدراك شامل لهذه الأمور. وتعرض المسيحية أيضًا غفران الرب والتوافق معه بالإضافة إلى إرشادنا لكيفية عيش حياة قيمة يجدر بالمرء أن يعيشها مع إتاحة الفرصة لعيش حياة كهذه بحيث يملؤها المرء بالعبادة والخدمة والفرصة لتعميق تلك السعادة ومواصلة التمتع بها في نعيم الجنة حيث يحظى المنعمون برؤية الرب، وكل ذلك مشابه لما يعرضه الإسلام وما تعرضه أغلبية أطياف اليهودية الحديثة. وقد كان الدين اليهودي يقدم لبني إسرائيل على مر القرون حزمة متكاملة تشمل كل العناصر السابقة باستثناء العنصر الأخير إذ إن الدين بحسب العهد القديم لا يعرض حياة قيمة بعد الموت، ويستثنى من ذلك القرنان الأخيران قبل ولادة المسيح، حيث تغيرت هذه الرؤية. وفي المقابل فإن البوذية والهندوسية تعرضان بدورهما خلاصًا ولكنه خلاص

يختلف في نوعه عن الخلاص الذي تعرضه المسيحية. فالبوذية وبعض أطياف الهندوسية لا تعرض مغفرة وتصالحًا مع كائنات إلهية، بل إن معظم أطياف هاتين الديانتين تعرض كثيرًا من العناصر المختلفة التي تشكل الخلاص. فهي عادة ما تقدم للبشر فهمًا مختلفًا عن الفهم الذي تقدمه المسيحية أو الإسلام للعالم، وترشدهم إلى طريق يستحق عناء العيش فيه، وتؤكد لهم أنهم في حال اتباعهم لهذا الطريق، فإنهم سيتمكنون في آخر المطاف من تجنب العبثية عبر سلسلة من دورات التناسخ في هذه الدنيا وسيتمكنون من الوصول إلى حالة خلو عميقة رفيعة القدر (مثل النيرفانا). وبالتالي، فإن جميع هذه الأنظمة توفر مجتمعًا يترابط الناس فيه بالشعائر الدينية ويسعون للعيش وفق الطريقة التي نُصحوا بها، وجميعها إذًا تشكل كنيسة من نوع ما.

وعلى النقيض من ذلك، فإن الماركسية تقدم جزءا قليلا من العناصر في تلك الحزمة، فعلى الرغم من أنها تقدم فهمًا للكون، إلا انها لا تعرض المغفرة أو التوافق ولا حتى الإرشاد بشأن طريقة الحياة التي يجدر بالمرء أن يعيش وفقها وذلك لأن القيم بالنسبة إلى الماركسي النموذجي هي مسألة غير موضوعية. كذلك لا تعرض الماركسية سعادة طويلة الأمد وذلك لأن الماركسي يؤمن بأن الإنسان ليس له إلا هذه الحياة الدنيوية. وأختم بالقول إن الدين بحسب فهمي يشمل تلك الأنظمة التي نعدها أديانًا في غالب الأحيان ويستثني الأنظمة التي لا نعدها أديانا في غالب الأحيان.

يشمل الدين عنصرين هما الطريقة والعقيدة، وبحسب فهمي، فإن مصطلح «الطريقة» يعني أسلوب الحياة الذي يتألف من مجموعة معينة من الأفعال، وعادة ما يطلق مصطلح «الطريقة» على سفر أعمال الرسل في المسيحية [1]، ومصطلح «اتباع الطريق الثماني النبيل» على الحياة التي يعيشها البوذي. وفي المقابل، فإن العقيدة هي النظام التشريعي. وتُقوم كل ديانة بتقديم حصول المرء على خلاصه كسبب يدفعنا لاتباع طريقتها رغم أنه قد لا يكون السبب الرئيس لاتباعها. وتقوم العقيدة بدور الشارح لسبب أن اتباع طريقة ذلك الدين وسيلة إلى تحقيق الخلاص الذاتي، كما تبين طريقة تحقيق الأسباب الأخرى التي تدفعنا لاتباع تلك الديانة. وسأنتقل الآن إلى شرح مفهوم الطريقة الدينية عبر توضيح ما يتضمنه اتباع الطريقتين المسيحية والبوذية.

---

(1) على سبيل المثال، الفصل 9:2.

الطريقة المسيحية

يتمثل اتباع المسيحية في التزام المرء القيام بالأمور الواجبة والمستحبة واجتناب الأمور المحرمة والمكروهة الواردة في الوصايا العشر وعظة الجبل ورسائل القديس بولس(*).

كما أن اتباع النهج المسيحي يشمل القيام بما هو جيد بالإضافة إلى القيام بما هو واجب، أو بعبارة أخرى، فإن اتباع الطريقة المسيحية يقتضي قيام الشخص بما يؤمر به وما يُدعى إليه. وعلى الرغم من أن تحقيق الغايات المسيحية الفاضلة (مثل إطعام الجياع) يعد أمرًا مهمًا، إلا أنني سأسلم في هذا الفصل بأن ما يجعل المسيحي شخصًا مؤمنًا هو مجرد محاولته تحقيق تلك الغايات. وعادةً ما يكون أسلوب الحياة المرسوم في الطريقة المسيحية مفصلًا أكثر في تعاليم الطوائف المسيحية المختلفة، وبالتحديد في تعاليم الكنيسة الكاثوليكية الرومانية.

ومن المعقول جدًا أن نفترض أن بعضًا من الأفعال الواجبة، مُلزمة أخلاقيًا على أي حال، وبعضًا من الأفعال المحرمة خاطئة أخلاقيًا (بمعنى أن اجتنابها يعد أمرًا واجبًا) بغض النظر عن وجود الرب أو عدم وجوده. فالمرء ملزمٌ مثلًا سداد ديونه وإطعام أطفاله، وهو مخطئ إن كذب أو سرق سواء أكان الرب موجودًا أم لا. ومن ناحية أخرى، فإن الكثير من الأفعال المستحبة هي أفعال جيدة (حتى لو لم تكن واجبة) في كل الأحوال سواء أكان الرب موجودًا أم لا. فمن الجيد أن يكرس المرء ذاته لمساعدة الآخرين ـ ومساعدة نفسه ـ ليعيشوا حياة ذات سعادة عميقة تشمل فهم العالم وإضفاء الجمال عليه، وتكوين الصداقات. كذلك إن بعض هذه الأفعال تعد نوافل مستحسنة حتى وإن لم يكن الرب موجودًا. ومثال ذلك هو تكريس المرء نفسه لإطعام المساكين وتعليمهم في المناطق النائية، أو إلقاء المرء نفسه على قنبلة لإنقاذ حياة رفيقه. وبعض الأفعال هي أفعال غير محبذة ـ حتى لو لم تكن خاطئة ـ بغض النظر عن وجود الرب أو عدمه. ومثال ذلك هو الاستلقاء أمام التلفاز لساعات طوال في مشاهدة مسلسلات من الدرجة الثالثة مع تناول طعام يزيد كثيرًا عن حاجة المرء.

وقد تكون الجودة الأخلاقية لبعض الأفعال ـ وأعني بذلك خيريتها أو سوءها ـ

(*) العظة على الجبل أو عظة الجبل أو الموعظة على الجبل، وتعرف أيضًا باسم شريعة العهد الجديد، طرح فيها المسيح إحدى وعشرين قضية تنظيمية تشكل لب الإنجيل والعهد الجديد، موضحًا نقاطًا في شريعة موسى، وملقيًا عددًا من الإرشادات التي يلتزمها المسيحيون.

واضحة عند من يأمل بإنصاف فيها. وعلى الرغم من ذلك، فإنني أرى أن هناك بعضًا من الأفعال التي يعتمد الحكم بأنها حسنة أو سيئة أو محايدة أخلاقيًا على وجود الرب من عدمه، ولكن المسيحية تعطي نفسها الحق في الادعاء بأن كثيرًا منا لا يستطيعون تقييم الجودة الأخلاقية للأفعال من دون مساعدة الرب. ومثال ذلك هو اختلاف الأشخاص الشرفاء من ذوي الاعتبار الأخلاقي حول ما إذا كان القتل الرحيم خطأ مطلقًا أم خطأ في بعض الأحيان، وحول ما إذا ما كانت العلاقات الجنسية المثلية جيدة أم سيئة، وحول ما إذا كان الإجهاض في بعض الأحيان مبررًا، وهلم جرًا. ويزعم الروم الكاثوليك والكثير من المسيحيين الآخرين أن الرب قد كشف لكنيسته أو في الإنجيل عن حلول لهذه المعضلات الأخلاقية، وتشكل هذه الحلول محتوى إضافيًا بالنسبة إلى ما يتضمنه اتباع الطريقة المسيحية. ويتضمن اتباع الطريق الديني محاولة اكتشاف أدق وأكثر تفصيلًا لماهية الأفعال الالزامية والأفعال الخيّرة في سبيل تمكيننا من القيام بها.

ولكن اتباع الطريقة المسيحية قد يشمل أيضًا القيام بالكثير من الأفعال التي ستكون عبثية إن لم يكن الرب موجودًا، وأعني بذلك أنها لن تكون في هذه الحالة مُلزمة أو نافلة ولا حتى خيرة. ويشمل ذلك عبادة الرب، وبالأخص أن يكون الشخص مُعمدًا والمشاركة في القربان المقدس وطقوس الكنسية المسيحية الأخرى بالإضافة إلى الصلاة الخاصة. وتشمل الصلاة طلب مغفرة خطايانا من الرب والصلاة التي يلتمس فيها من الرب تحقيق سعادتنا وسعادة الآخرين ومحاولة إقناع الآخرين باتباع الطريقة المسيحية لتحقيق خلاصهم بالإضافة إلى اشتمالها على الكثير من الأمور الأخرى. وبحسب المسيحية، فإننا ملزمون قضاء الكثير من وقتنا في القيام بمثل هذه الأعمال، وذلك لأننا مدينون بتقديم هذه العبادة والخدمة للرب الذي خلقنا وأبقانا. وفي المقابل، فإن جميع الأفعال التي تعد إلزامية في جميع الأحوال -حتى في حال عدم وجود الرب- ستكون إلزامية على نحو مضاعف في حال وجود الرب، ومثال ذلك هو التزامنا إطعام أطفالنا إذ إننا ملزمون ذلك تجاههم وتجاه الرب الذي خلقنا وخلقهم. كذلك إن بعض الأفعال المستحبة وغير الواجبة كالنوافل ستكون واجبة إن كان الرب موجودًا. وقد يكون إنفاق المزيد من المال لإطعام الفقراء واجبًا يندرج تحت هذه الفئة.

لقد كان وجود النوافل موضوع خلاف في المسيحية -إذا سلمنا بوجود الرب. فبالنسبة إلى وجهة النظر البروتستانتية الكلاسيكية، لا وجود لأعمال نافلة إذ إن التزامنا

الكامل تنفيذ أوامر الرب لا يترك لنا وقتًا للقيام بالنوافل (أو الأفعال الخيّرة الأخرى). ومن وجهة نظر الكاثوليكية العادية، يوجد نطاق لعمل أكثر مما يتوجب على الشخص القيام به، فالمرء -وفق وجهة النظر الكاثوليكية- ملزم تنفيذ الوصايا العشر والتعاليم المختلفة المنصوص عليها من قبل الكنيسة (مثل حضور القداس أيام الآحاد)، ولكنه ليس ملزم تكريس حياته كلها لعمل الخير. ويعتقد المسيحيون أيضًا أن للرب خططًا معينة بالنسبة إلى أشخاص معينين، وهي عادة ما تكون عبارة عن أنماط معينة من الحياة التي يدعوهم إليها، أو ما يسمى بنداء الخدمة الإلهي، ويعد المرء ملزمًا حينها تلبية ذلك النداء الموجه إليه. وقد يكون ذلك عند بعض المسيحيين على هيئة عيش حياة رهبانية، ونذر النفس للتقشف والعفة والطاعة والوفاء بذلك النذر، ولكن ذلك ملزمًا لجميع المسيحيين، إذ إن جميع هذه الأفعال تراوح بين الوجوب والنفل حسب ما تقتضيه الحالة، إما لذاتها أو لأن الرب أمرهم بها (وهو ما يجعلها واجبة) أو أوصاهم بها (وهو ما يجعلها نافلة)[1]. ويعد المدى الذي يجب أن يسعى فيه الإنسان إلى خلاصه موضع جدل في المسيحية. فوجهة النظر الكاثوليكية في العصور الوسطى وما بعد العصور الوسطى ترى أن المرء ليس ملزمًا القيام بالأفعال المباشرة التي تحقق الخلاص، ولكنه ملزم القيام بالأفعال التي تحقق بعضًا من التقدم في ذلك الاتجاه، ويعني ذلك على الأقل التزامه تنفيذ الوصايا العشر والكثير من التعاليم التي تنص عليها الكنيسة. وإن قمنا بذلك فإننا نخطو خطوات صغيرة في سبيل تشكيل شخصياتنا بصورة قويمة [2]. ولكن الخلاص الذي يمنحه الرب لن يكون مضمونًا مباشرةً بعد الموت بالنسبة إلى أولئك الذين يظهرون اهتمامًا محدودًا بتحقيقه. وإن كان هناك أفعال نافلة، فإن اتباع الطريقة المسيحية على أكمل وجه سوف يشمل أكثر من مجرد تأدية الواجبات نحو الرب والآخرين.

وقد توصي بعض الديانات الأخرى باتباع أساليب حياة أخرى، ولكن طرائق الكثير من الديانات تتداخل مع بعضها بعضًا ومع الطريقة المسيحية بدرجة كبيرة. إذ إن معظم

(1) للاطلاع على النقاش الكامل حول حدود وأسس الوجوب والنفل بافتراض وجود الرب بحسب المفهوم المسيحي، انظر كتاب **Responsibility and Atonement** (مطبعة كلاريندون، 1989) الفصل الثامن.

(2) بما أنه يمكن تنفيذ التعاليم بطرائق مختلفة، لا يعدّ المرء قد خالف التعاليم إن لم ينفذها بأفضل طريقة ممكنة، فتنفيذها بطريقة أو بأخرى أمر كافٍ. الأكويني، **Summa Theologiae** (الخلاصة اللاهوتية) .2a. 2ae. 184.3. ad. 2

الديانات الأخرى مثل المسيحية تعد إطعام المحرومين أمرًا جيدًا وأن تسديد المرء لديونه أمر واجب، ولكنهم يقدمون تعاليم مختلفة عن مدى وجوب عبادة الرب الواحد أو الأرباب وكيفية تقديم تلك العبادة، ومدى خيرية أو وجوب إدخال الآخرين في ذلك الدين.

الطريقة البوذية

وسأتناول الطريقة البوذية باعتبارها مثالًا لطريقة دينية تتداخل على نحو ملحوظ مع الطريقة المسيحية ولكنها تتباين معها على نحو ملحوظ في الوقت عينه. بدايةً، لا يبدو أن هذه الطريقة تضع حدًا فاصلًا وواضحًا بين ما يعد أمرًا واجبًا ونافلًا وبين ما يعد أمرًا خاطئًا أو سيئًا كما هو الحال في المسيحية الكاثوليكية. وسوف أوضح الطريقة البوذية عبر ايرادي الممارسات الثلاث المتعلقة بالأخلاقيات والتأمل والحكمة. ومن الناحية السلبية، يحوي الطريق الأخلاقي للبوذية على لائحة من عشر عادات سيئة، يُلزَم الناس الامتناع عنها. ثلاثة من هذه الأفعال هي عادات جسمانية: القتل والسرقة والسلوك الجنسي السيىء، وأربعة لفظية: الكذب، والكلام المؤذي والمسبب للخصومة واللغو، والثلاثة المتبقية منها فكرية: الطمع والنيات السيئة والرؤية الخاطئة[1]. وعلى الرغم من إجماع اتباع معظم الديانات بما فيها المسيحية على سوء هذه الأفعال وفقًا للمنظور الخاص بكل ديانة، إلا أن الاختلافات تنشأ عبر عملية الإيضاح المفصل لماهية هذه الأفعال. ففي حين أن الديانتين المسيحية والبوذية تنصان على أن تجنب قتل البشر يعد أمرًا صالحًا (باستثناء بعض الظروف خصوصًا مثل قتل الأعداء المحاربين أثناء حرب عادلة)، إلا أن البوذيين عادة ما يعتبرون أن تجنب قتل الحيوانات أو أكلها ومحاولة إطلاق أسرها أمر صالح إضافي، بينما نجد أن قتل الحيوانات أو أكلها لا ينظر إليه عادة باعتباره أمرًا سيئًا عند المسيحيين. ولكن بعض المسيحيين قد خطر له ذلك بطبيعة الحال. كما أن المسيحيين كثيرا ما يلزمون أنفسهم غذاء نباتيًا على وجه الحصر لمدد معينة (مثل فترة الصوم الكبير). كذلك يشمل السلوك الجنسي المنحرف لدى البوذيين والمسيحيين نكاح المحارم والزنا والاغتصاب. وفي حين أن المسيحية تحرم بصورة قطعية (إلى وقت قريب على الأقل) جميع علاقات المثلية الجنسية والجماع قبل الزواج والطلاق (باستثناء المسيحية الأرثوذكسية الشرقية حيث يسمح بالطلاق في حال وقوع زنا)، فإن للبوذية موقفًا أكثر مرونة بشأن هذا السلوك، إذ تميل إلى الحكم بصورة

(1) دونالد أس. لوبيز، **Buddhism** (البوذية)، بينغوين بوكس، 2002، 47.

مختلفة على كل حالة بعينها بحسب وجود السعادة أو انعدام المعاناة والتي يمكن أن تنجم عن تصرفات معينة. ومن المستحسن تجنب القيام بالأفعال السيئة، وخصوصًا إذا كانت مبنيه على نذر بتجنبها، بينما يزداد سوء هذه الأفعال حين يقوم المرء بها رغم نذره باجتنابها. ومن الناحية الإيجابية، تشدد الأخلاقيات البوذية على أهمية العطاء، وخصوصا ذلك العطاء الممنوح للسانغا (الجماعات الرهبانية). إذ إن السعي لنفع الأحياء بطرائق مختلفة يعد أمرًا صالحًا، ولكن نفع الأموات يعد كذلك أيضًا، وهو ما يمكن أن يتحقق عبر تقديم العطاء للسانغا، بالإضافة إلى إمكانية تحقيقه عبر المشاركة في الجنازة وطقوس العزاء الأخرى، أو الحج إلى المقامات البوذية وإظهار الإخلاص عند أبنية الستوبا(*) وبطبيعة الحال فإن خيرية هذه الأفعال الأخيرة تقتصر على الطريقة البوذية بخلاف الأفعال الأخرى الخيرة التي ذكرناها سابقًا إذ إنها تستمد مغزاها من التعاليم البوذية وحدها.

إن التحكم في الجسد عبر تجنب الأفعال السيئة والقيام بالأفعال الخيرة يمكننا من التحكم في العقل. كذلك يمكن أن نقوم بذلك مباشرة عبر التأمل، وأعني بذلك التركيز على أشياء معينة لفترات طوال. وإذا تحكم المرء في عقله، فسيتمكن عندها من السعي نحو الحكمة، وسيتمكن تحديدًا من فهم وتقبل عقيدة «إنكار الذات» التي تقتضي عدم وجود الروح، وأعني بذلك عدم وجود جزء جوهري لا يتغير باستمرار في الإنسان، وأن ذلك ما هو إلا تسلسل مستمر للوعي. وتساعد مختلف الممارسات التقشفية التي تفرض على الرهبان بالتحديد في الوصول إلى هذه العملية، ويشمل ذلك الصوم ولبس القديم من الثياب والإقلال من النوم. كما أن سعي المرء إلى أن يكون ـ بوداسف ـ يعد أمرًا صالحًا بصورة خاصة، ويعني ذلك أن يكون المرء ملتزمًا تحقيق البوذية أو ما يعرف بحالة التنوير المثلى وذلك لمصلحة جميع الكائنات الأخرى. ويشمل ذلك أيضًا نشر التعاليم البوذية بين الآخرين. ويطلق اسم بوذا على الشخص الذي بلغ المرحلة المثالية من الاستنارة. ورغم التداخل الواضح هنا بين الطريقتين البوذية والمسيحية، إلا أنه يظل ضئيلًا، إذ إن التأمل المسيحي مسير وفق توجيهات الرب، ورغم وجود بعض التشابه بين أساليب الممارسات المفروضة في كلتا الديانتين من أجل الوصول إلى التوجيه الصحيح للعقل، إلا أن الغاية التي تسعى لها البوذية ـ بما في

(*) مبانٍ حجرية منتشرة في أرجاء آسيا ومقدسة لدى البوذيين لما يقال عن احتوائها على رفات بوذا أو تلاميذه أو عند رفاته أو صوره أو رفات الأشخاص الآخرين الأقل قداسة يعد أمرًا صالحًا بدوره.

ذلك من عقيدة إنكار الذات التي يهدف التأمل إلى الوصول إليها، والتي تنظر إليها المسيحية باعتبارها عقيدة خاطئة- تختلف جدًا عن تلك التي تسعى لها المسيحية.

الأسباب الدينية لاتباع الطريقة الدينية

كنت قد أشرت سابقًا إلى اشتمال أي طريقة دينية على أفعال يعد السعي للقيام بها أمرًا صالحًا على أي حال لأسباب غير دينية أيضًا. ولكن كثيرًا من الأفعال المتضمنة في الطريقة الدينية لن تكون ذات مغزى ما لم تكن تعاليم ذلك الدين أو دين مشابه له صحيحة. وبالتالي فإنني أتساءل عن ماهية الأسباب الدينية التي تدفعنا إلى اتباع طريقة دينية معينة، وأعني بذلك الأسباب المتعلقة بتحقيق غايات لا تتحقق إلا إذا كانت تعاليم ذلك الدين أو دين آخر مشابه صحيحة. لم أقع شخصيًا إلا على ثلاثة أنواع من الأسباب التي تقدمها الديانات الكبرى باعتبارها دافعًا لاتباع طريقتها، وهي الأسباب ذاتها التي حددتها في الفصل الثالث والتي تدفعنا إلى البحث عن مدى صحة أي معتقد ديني. ولأن تحقيق غايات معينة يعد أمرًا جيدًا، فإن البحث عن ماهية الدين الصحيح -إن وجد- يعد أمرًا جيدًا بدوره وذلك لأن تعاليم الدين ستبين لك الطريقة التي ينبغي التصرف بها لتحقيق تلك الغايات. وبالتالي فإن اتباع طريقة الدين الذي أظهر البحث احتمال صحته يعد امرًا جيدًا بدوره. ومن الجيد أيضًا اتباع طريقة دينية من أجل تطبيق العبادة والطاعة الملائمة تجاه الرب أو الأرباب -إن وُجدوا- وذلك لتحقيق الخلاص الشخصي للمرء ومساعدة الآخرين على تحقيقه. وقد استندت إلى توما الإكويني في شرحي بالفصل السابق لغاية الدين المسيحي المتمثلة في القيام بالأفعال التي تقود محبة الرب المرء إلى فعلها، وسأبين - كما سيأتي في حينه- أنه إن كانت العقيدة المسيحية صحيحة، فإن القيام بالأفعال التي تقودنا محبة الرب إلى القيام بها يتمثل في السعي لتحقيق هذه الغايات الثلاث. وبطبيعة الحال، فإن السبب الأول ليس إلا سببًا متعلقًا باتباع طريقة دينية تؤكد وجود الرب أو الأرباب، إذ إن الأديان تختلف باختلاف الآراء الواردة في تعاليمها لمسألة وجوب العبادة والطاعة، وماهية من ينبغي تقديمها لهم، وكيفية تقديمها، ومسألة وجوب ذلك أو مجرد استحبابه. كذلك إن هذه الأديان تقدم آراء مختلفة حول ماهية ما يتضمنه الخلاص ووجوب أو استحباب السعي إليه. وبالتالي، ينبغي أخذ عنصرين مهمين بعين الاعتبار عند تفكيرنا في مسألة اتباع طريقة دينية من عدمها وفي ماهية الطريقة الدينية التي سنتبعها. أولًا، مدى خيرية الغايات التي يضعها لنا الدين ومدى أهمية الالتزامات التي

يؤكدها (إن افترضنا صحة هذه العقيدة وتلك الالتزامات)، بالإضافة إلى قيمة الخلاص والغايات الأخرى التي يقدمها لنا. ثانيًا، مدى احتمال صحة العقيدة الدينية وما يترتب على ذلك من احتمال أن اتباعنا لهذه الطريقة (عوضًا عن الطرائق الأخرى) سبب في نجاحنا في الوفاء بتلك الالتزامات ووصولنا إلى تلك الغايات. ومثال ذلك هو أن ديانة ما قد تعرض لنا خلاصًا محدودًا لعدم تقديمها لحياة بعد الموت مما قد يبدو غير جدير بالجهد الذي سنبذله -ما لم نكن ملزمين ذلك- من أجل اتباع طريقتها وتحقيق الخلاص الذي تعرضه. وعلى العكس من ذلك، فإن كان الخلاص المقدم لأولئك الذين يتبعون طريقة دينية معينة يتمثل في منفعة يعتقد الناس بأنها تحقق لهم أقصى أمانيهم، فقد يكون من الجيد اتباع تلك الطريقة من أجل نيل ذلك الخلاص، حتى لو لم يكن نجاحهم في نيله محتملًا جدًا.

وسأنتقل الآن إلى توضيح أكثر تفصيلًا لما تعنيه الأسباب الثلاثة التي تدفعنا إلى اتباع طريقة دينية معينة في الحالة المسيحية، وخصوصًا السبب الثاني. ومن ثم مقارنتها بما تعنيه في الديانات الأخرى وتحديدًا البوذية. وقد اخترت البوذية هنا باعتبارها المثال المعارض الذي أوردته سابقًا.

السبب الديني الأول: تقديم العبادة والطاعة الواجبتين تجاه الرب أو الأرباب

إن السبب الديني الأول لاتباع طريقة دينية هو تقديم العبادة والطاعة الواجبتين تجاه الرب أو الأرباب إن وُجدوا. إذ إن الأديان التأليهية بما فيها المسيحية، تزعم عادةً بأننا ملزمون تقديمها مع إتاحة المجال للقيام بالنوافل التي تتجاوز ما يقتضيه الواجب.

فنحن ملزمون مثلًا تقدير الآخرين وعدم تجاهلهم، ويكون الإلزام أكثر تأكيدًا حين يكون هؤلاء الآخرون ممن أحسنوا إلينا. ونحن نظهر تقديرنا للناس بطرائق مختلفة عندما نقابلهم، فقد يكون ذلك مثلًا عبر مصافحة أيديهم أو الابتسام لهم، وتعد الطريقة التي نظهر تقديرنا بها انعكاسًا لإدراكنا ماهية من أمامنا وطبيعة العلاقة التي تربطنا بهم. وبالمثل فإننا ملزمون تعظيم كل ما هو جميل ومقدس، والعبادة هي التصرف الوحيد الذي يليق القيام به تجاه الرب، مطلق الخيرية ومصدر كل الوجود. وإن كان الرب قد منحنا الحياة بكل ما تحمله من أشياء جيدة، فإننا ملزمون تجاهه كثيرًا من العبادة والامتنان. وبقدر ما للرب من صفات عظيمة ونعم جليلة علينا، فإننا ملزمون قدرًا مكافئًا العبادة والشكر والطاعة. تزعم المسيحية -كما سنبين بمزيد من التفصيل في الفصل المقبل- بأن الرب ثالوث مكون

من مجموعة من الأقانيم الإلهية مطلقة الخيرية، والتي تتضمن طبيعتها اشتراك الخير بين أفرادها، وهذه الخيرية تعد سببًا إضافيًا خاصًا يدفعنا إلى عبادتها. وإن كان الرب قد نزل إلى الأرض على هيئة إنسان (يسوع المسيح) وعاش حياة وعانى من ميتة شاركنا بها في معاناتنا، وأتاح لنا بها تكفير ذنوبنا، فإن مثل هذا العمل الخير الذي تجاوز حد الوجوب في الإحسان يستحق منا كثيرًا من العبادة والطاعة. وإن كان الرب قد منحنا التعاليم المتعلقة بكيفية تسيير حياتنا وكيفية التأمل مع أقراننا، فإننا ملزمون اتباعها. إن المنظومة الأخلاقية التي لا تقر بضرورة إظهار الامتنان والالتزام بما يريده المنعم علينا هي منظومة أخلاقية ضعيفة جدًا. وعلى الرغم من ذلك فإن من المؤكد أن هناك حدودًا لمثل هذه الواجبات من ناحيتين: من المؤكد أن هناك أفعالًا واجبة أو خاطئة (بحسب اقتضاء الحالة) بغض النظر عما يأمر به الرب، ولكن إن وُجدت مثل هذه الأفعال (إذا كان الاغتصاب فعلًا خاطئًا بصورة مطلقة فإن أمر الرب لي باغتصاب شخص ما لن يشكل التزامًا بالنسبة إلي) فإن الرب باعتباره مطلق الخيرية لن يأمرني بأمر كهذا لأنه يتضمن مطالبة بحق ليس له. ثانيًا، قد لا يكون للرب الحق في مطالبتنا بخدمته في كل لحظة من حياتنا، وقد يكون للكينونات الحرة - بغض النظر عن كيفية خلقها- حق أخلاقي بالتحكم في حياتها، وإن كان الأمر كذلك، فلن يأمرنا الرب بأوامر تشمل كل لحظة في حياتها (وقد لا يأمرنا -تبعًا لذلك- بالسعي نحو خلاصنا). وحتى إن كانت هناك حدود لواجباتنا تجاه الرب، فإن من المستحسن أن نقدم المزيد لإرضائه بصورة تتجاوز الواجب إلى النافلة إن كان أكرمنا بأن وهبنا الحياة وكثيرًا من الأمور الجيدة الأخرى. وإن كان الرب هو مصدر وجودي، ولم أتمكن من تسيير حياتي التي وهبني إياها على النحو الصحيح المتمثل في تقديم العبادة والطاعة الواجبتين له، فإنني ملزم طلب المغفرة منه لفشلي في تحقيق التزاماتي.

ولكن إن كانت ديانة أخرى محقة في زعمها بأن الرب الذي خلقنا هو أقل قوة وعلمًا من الذي يُفترض أن يكون عليه رب المسيحية، ولم يكن هذا الرب -بحسب تلك الديانة الأخرى - هو المصدر الأساسي لكل موجود، فإن هذا الرب لا يزال يستحق الكثير من الامتنان، ولكن بصورة أقل من العبادة التي يغلب عليها العرفان والامتنان. وإن لم يقل دين ما بوجود رب أو أرباب يستحقون العبادة أو يستحقون امتنانًا كبيرا لهم على خلقنا، كما هو الحال في البوذية، فإن هذا السبب الأول لا يعد سببًا مهمًا لاتباع طريقته الدينية.

السبب الديني الثاني: تحقيق خلاص المرء

إن السبب الثاني لاتباع طريقة دينية، وفقًا لمعظم الديانات، هو تحقيق خلاص المرء المتمثل في السعادة الكبرى. وأنا ارى أن ذلك يتحقق للمرء بقدر مبادرته للقيام بأفعال خيّرة في الموطن الذي يحسن فيه القيام بها، مع إدراكه وجوده في ذلك الموطن وإرادته بل ورغبته في ذلك. وبحسب ما ورد في الفصل الأول لسفر التكوين وهو السفر الأول في التوراة، فإن هذا العالم هو مكان خيّر للعيش فيه، وصحة هذا الأمر لا تخفى، إذ إن الحياة مليئة بالتفاصيل الجميلة، وكثير منا يسعدون عادة عبر تحقيق رغباتهم الخيرة، كما أن كثيرًا من أفعالنا الخيرة تحدث فوارق مهمة للأشياء من حولنا. وإن كان الرب موجودًا، كما وُصف في العقيدة المسيحية، فإن اتباع الطريقة المسيحية على الأرض، يضفي عمقًا على سعادتنا في هذه الأرض، وهو ما يشكل خلاصًا محدودًا، حتى بالنسبة إلى أولئك الذين لا يوجد في حياتهم كثير من السعادة بحسب المعنى المعتاد لدينا. وبالتالي فإن من المستحسن بالنسبة إليّ الرب (إذ إن ذلك ليس جيدًا فقط بالنسبة للرب والتزامًا بالنسبة إلي) أن أعيش حياة قوامها العبادة وخدمة الرب، لأن من المستحسن بالنسبة لي أن أفي بالتزاماتي وأسعى بعد ذلك إلى مزيد من إرضاء خالقي وحافظي. كذلك من المستحسن بالنسبة إلي أيضًا أن أساعد الآخرين عبر الوفاء بالتزاماتي نحوهم و مد يد العون لهم بطرائق مختلفة تتجاوز ما أنا ملزم به. وبطبيعة الحال، فإن هذه الأمور الأخيرة تعد مستحسنة لأسباب غير دينية، ولكن الدين التأليهي يمدنا بأسباب إضافية تجعل منها أمورًا مستحسنة. إذ إنني إن كنت ذا نفع للآخرين، فإن ذلك يرضي الرب الذي خلقني وخلقهم، ولكن إن فشلت في القيام بالتزاماتي تجاهه، فإن من المستحسن حينها أن أسعى إلى طلب مغفرته ورضاه. إن كلًّا منا قد قضى إلى حد ما جزءًا كبيرًا من حياته في السعي لأمور عديمة الأهمية وغير مستحقة. لذا يستحسن أن نسعى إلى طلب المغفرة على إهدارنا فرصة استثمار الحياة التي وهبها لنا الخالق لأهداف أسمى. ومن وجهة نظر المسيحية، يستجيب الرب لصلواتنا التوسلية إما عبر تحقيق ما نطلبه في بعض الأحيان أو عبر إشباع احتياجاتنا التي قادتنا إلى الصلاة بطريقة تختلف عما نطلبه. ويبدو أن الكثير من المسيحيين مدركون فكرة حضور الرب في صلواتهم، وإن كان الرب موجودًا فهم بالفعل مدركون ذلك. يمنحنا اتباع الطريقة المسيحية (عبر تعاليمها) فهما لطبيعة الكون ولدورنا فيه. كذلك هناك منظومة متمثلة في الكنيسة المسيحية التي يمكننا ترابطنا الشعائري فيها مع الآخرين من إعانة بعضنا بعضًا، و بالتالي إعانة الرب لنا في سعينا

للخير. وبناءً على ذلك فإن وجهة النظر المسيحية ترى أننا نتفاعل مع الرب عبر وجودنا في الدنيا، وهذا التفاعل يؤسس لعلاقة «صداقة» بيننا وبينه في سعينا للخير. ووفقًا لإنجيل يوحنا (الذي أقر بشكل لا لبس فيه بألوهية السيد المسيح)، فقد دعا السيد المسيح تلاميذه بالأصدقاء[1]. وبالتالي فإن ما أوردناه حتى الآن يقتضي أن السبب الثاني من أسباب اتباع الديانة المسيحية يمنحنا خلاصًا محدودًا على الأقل.

يقر الجميع تقريبًا بأننا نتمتع بالكثير من النعم في حياتنا الدنيوية سواء أكان الرب هو الذي خلقنا أم لا، وبافتراض وجود رب يهبنا هذه النعم، فإن من المستحسن بالنسبة إلينا أن نشكره له ذلك بتقديم العبادة له والسعي لمغفرته. ولكن قد يظن شخص ما أن حقيقة اقتضاء وجود الرب لوجود من نوجه إليه عبادتنا ونطلب منه مغفرة خطايانا لا تجعل من وجود الرب أمرًا جيدًا، إذ إن عدم وجود الرب في هذه الحالة يعني عدم وجود من ندين له بهذه العبادة أو التوبة النصوح إن عشنا حياة غير مجدية. إلا أننا بالطبع سنستمر في كوننا مدينين بصورة محدودة لوالدينا بسبب إنجابنا ورعايتهم لنا وتعليمنا. كذلك سنستمر في كوننا مدينين بطلب العفو ممن أخطأنا بحقهم بطرائق معينة، ويشمل ذلك طلب عفو جزئي من آبائنا في حال عيشنا حياة غير مجدية. ولكنّ والديّ لم يختارا أن ينجباني أنا شخصيًّا للحياة، بل هو اختيار يتمثل في الرغبة بإنجاب شخص ما، يتضح لاحقًا أنه أنا، وقدرتهما على إنجاب شخص للحياة ورعايته وتعليمه ناجم عن أسباب أخرى غير شخصية (قد تكون أسبابًا عبثية ما لم يكن هناك وجود للرب أو الأرباب). وبالتالي تصبح الحاجة إلى الشعور بالامتنان وطلب التوبة أقل بكثير في عالم لا يوجد الرب فيه. ولكن إن كان الرب موجودًا فإن اعتمادي عليه لكونه خالقي هو اعتماد كلي، ومعه تزداد حاجتي للشعور بالامتنان و حاجتي لطلب المغفرة بشأن الذنوب التي ارتكبتها في حياتي بصورة أكبر.

ومن المفترض أن يقودنا التفكير العميق إلى الاعتقاد بأن وجود العبادة والعفو الكامل عن الذنوب التي نرتكبها في حياتنا هو سبب يؤيد أهمية وجود الرب من أجل عيش حياة كريمة. وفي حين أن حصولنا على شيء جيد يعد أمرًا جميلًا، إلا أن الأجمل هو أن نُمنح هذا الشيء بدافع المحبة. إذ من المستحسن أن لا تأتي إلينا الحياة بمحض المصادفة

---

(1) إنجيل يوحنا 5: 15.

بل بإرادة الخالق المحب الذي يستحق منا الامتنان، ولا سيما إن تم التعبير عن هذا الامتنان بشكل من أشكال العبادة.

وفي حين أن تضييع حياتي يعد أمرًا سيئًا، فإن الأمر يكون أسوأ حين أكون السبب في تضييعها، ولكن الأمر لن يكون بهذا السوء إن كان من الممكن تعويض ذلك والتكفير عنه. وإذا لم يكن الرب موجودًا، فلن يكون لحياتي الضائعة أو لتسببي في تضييعها أي تعويض كاف، إذ إن العفو عن شخص أخطأ في حقك يقتضي معاملته وكأنه لم يخطئ[1]، وبالتالي يتم التعويض عن سوء الفعل بحد ذاته حتى وإن لم يتم التعويض عن نتائجه. فإن ضيعت حياتي التي وهبني الرب إياها فإنني مدين للرب بتوبة، وقد يعفو عني ويعاملني وكأنني لم أفعل ما فعلت، وذلك لأن حياتي لم تكن ملكًا لي بل للرب الذي كنت أدين له بأن أعيش حياة كريمة، وتضييعها هو تضييع لما يملكه الرب وليس لما أملكه أنا. وعندما يغفر الرب لي فإنه يلغي ما أدين به ويمحو سوء فعلي بتضييع حياتي، ووفقًا للعقيدة المسيحية -كما سنرى في الفصل المقبل- فإن تقربت للرب بطلب التوبة على الوجه الصحيح، فسوف يعفو عني. ولا يمكن المرء أن يعفو عن نفسه، إذ إن العفو هو محو لدَين يدين به المرء نتيجة لفشله في القيام بما هو مدين بالقيام به تجاه شخص ما. وبالمثل فلا يمكن أن يحمّل المرء نفسه دينًا. ويمكن الرب أيضًا أن يصلح النتائج المترتبة على ما قمت به من تضييع لحياتي عبر منحي حياة جديدة في الآخرة؛ وهو ما تؤكد العقيدة المسيحية حدوثه كما سنرى في الفصل المقبل. ويعد الدين الذي يؤمن بوجود رب خالق الدين الوحيد الذي يتيح للمرء إمكانية التكفير عن سوء فعله.

يكمن جزء أساسي من الخلاص في وجود الشخصية القويمة، وأعني به الرغبة في القيام بالأفعال الخيّرة والتوصل إلى الأحوال الخيرة، ويأتي اكتساب الشخصية القويمة عبر اكتساب المعتقدات الصحيحة المتعلقة بماهية الأفعال والأحوال الخيرة أو السيئة وعبر القيام بالأفعال الخيرة. وبحسب العقيدة المسيحية، فإن الشخصية القويمة تنطوي على «الرغبة» في القيام بتلك الأفعال والتوصل إلى تلك الأحوال التي تعد خيرة بحسب العقيدة المسيحية، وذلك عبر القيام بتلك الأفعال بالإضافة إلى بعض الأفعال الطقوسية. وعادة ما

(1) للاطلاع على النقاش الكامل حول طبيعة التوبة والغفران، انظر كتاب **Responsibility and Atonement**، الفصل الخامس.

لا يتم استحسان الرغبة في القيام بالأفعال الخيرة بصورة مجردة في العقيدة المسيحية، إذ إن الرغبة في «نجاح» هذه الأفعال تستحسن بدورها. ومثال ذلك هو أن الرغبة في إطعام الجياع لا تعد أمرًا خيرًا لخيرية الرغبة في ذاتها فقط، ولكن لأن وقوع العمل بالفعل وإطعام الجياع خيّر بدوره، وبالتالي فمن المستحسن أن يرغب المرء في تحقيق هذا الأمر بالفعل. إلا أن بعضًا من المسيحيين المتصوفين قد أنكروا ذلك. ومثال ذلك هو المتصوفة الفرنسية السيدة جويون التي قالت: «لا بد لنا من نبذ جميع ميولنا حتى الأنبل منها في اللحظة التي تظهر فيها تلك الميول، وهذا هو السبيل الوحيد للوصول إلى حالة من الزهد تجاه كل رغبات الجسد والروح الدائمة والموقتة، وهو ما تهدف إليه المسيحية. وهي لا ترمي بذلك إلى إنكار احتمال وجود التزام لدينا تحقيق أعمال صالحة معينة، ولكنها ترى أننا ينبغي أن نزهد في «رغبة» نجاح أو فشل جهودنا[1]. ولكنني أميل إلى الاعتقاد بأن هذا الرأي ليس معتادًا ولا نموذجيًا بالنسبة إلى العقيدة المسيحية.

تستمد المسيحية من اليهودية فكرة استحسان القيام بالأفعال الرامية إلى تحقيق كثير من رغباتنا الدنيوية ـ وليس كلها ـ التي نحس بها وذلك في حال أن ذلك في سياق ظروف ملائمة[2]. وبالتالي فإن الشخصية القويمة ستنضوي على رغبات كهذه. وأنا أعتقد إجمالًا أن المسيحية تستحسن الرغبة في الأكل والشرب والنوم والمعاشرة الجنسية مع الزوجة[3] والاستمتاع برفقة الآخرين وكسب محبتهم، والرغبة في السكن في منزل جميل والتنزه في مدينة جميلة والاستماع إلى موسيقى جيدة إلخ. من المستحسن أيضًا الرغبة في زجر المخطئ والحزن على فقدان من نحب. وفي المقابل، فإن الانغماس في كثير من هذه الرغبات يعد أمرًا سيئًا، والإفراط فيها من دون ضوابط معينة يعد أمرًا أسوأ. ومثال ذلك

---

(1) انظر الاقتباس من نقاش بوسويت عن السيدة جويون، المقتبس من كيه.إي. كيرث، **The vision of God** (بصيرة الرب)، لونجمانز، قرين اند كو، 1931، 454.
إن العواطف تعرضنا لاقتراف الذنوب بمقدار تحكم أو عدم تحكم العقل فيها، إنها جزء من الحياة الصالحة، الأكويني **Summa Theologiae,** la.2ae. 24.2 ad. 3

(2) ذكر أوغسطينس باهتمامه العميق حول الشر القابع في الشهوة، والذي ظهر عندما عبر عن تأييده ل «المودة المتبادلة» بين آدم وحواء والمتمثلة في «الزواج المخلص والصادق» والذي تخلله الإنجاب، قائلًا «لطالما استمتعوا بكل ما أحببناه». وبحسب أوغسطينس، إن الخلل الذي وقع بعد ذلك هو خروج «المودة المتبادلة» عن السيطرة

(3) العقلانية لتتحول إلى شهوة جامحة. انظر أوغسطينس، **City of God** (مدينة الرب) 14.10. trans. M. Dods, T. Clark,1871، لوييز، **Buddhism,** 27.

هو الرغبة في الإفراط في الأكل إلى درجة الإصابة بالسمنة أو الإفراط في شرب الكحول إلى درجة الثمالة. وقد يكون من المستحسن في بعض الأحيان بالنسبة إلى أغلبية الناس (وفي جميعها بالنسبة إلى بعضهم) عدم الانغماس في هذه الرغبات بل وعدم إشباعها على الإطلاق من أجل تحقيق مصالح أسمى. ومثال ذلك هو الامتناع التام عن تناول الطعام يوم جمعة الآلام للتعرف إلى معاناة المسيح، أو السعي إلى تجنب نيل إعجاب الناس في سبيل إخبارهم بالحقيقة التي لا يودون سماعها. أو الامتناع التام -بالنسبة إلى بعضم- عن المعاشرة الجنسية. ولكن النظرة العامة تقتضي وجود خلل ما في الشخص الذي لا تنتابه هذه الرغبات أبدًا. يعد الحب أسمى هذه الرغبات وحبنا للآخرين هو أكثر أفعالنا خيرية، ويشمل ذلك الحب بحسب المفهوم المسيحي بالإضافة إلى رغبتنا في قرب الآخرين وتحقيق السعادة القصوى لهم بطرائق تناسب نوع العلاقة التي تربطنا بهم. إذ إن الرغبة في قرب الأطفال وسعادتهم تتضمن حالة مختلفة من العلاقة التي تتضمنها الرغبة في صحبة الزوجة وسعادتها. وليست محبة الرب التي ترى المسيحية أنها أعظم أنواع المحبة إلا امتدادًا للمحبة الاعتيادية لدى الإنسان والتي يكنها للأصدقاء، إذ إن محبة الرب هي رغبة في سعادة أعظم المحسنين إلينا وأقرب الأصدقاء لنا بالإضافة إلى أنها رغبة في القرب منه. وبحسب هذا المنظور -كما هو الحال مع منظورات أخرى- فإن قيمة الحياة التي تعرضها العقيدة المسيحية لهذا العالم تعتمد على مدى صحة تعاليمها التي تقول بأن التعاطي مع الرب يتمثل في مغزى عبادتنا وأن الخلق الذي تدعو إليه يعد حسنًا بسبب اشتماله على قدر معتبر من الرغبة بما عند الرب (وهو ما لن يكون مستحسنًا بقدر كبير إذا لم يكن الرب موجودًا ليحققه).

إن بعض رغباتنا في هذه الدنيا مع الأسف هي رغبات سيئة في جوهرها- كالرغبة في إذلال الآخرين أو إهانتهم، أو الرغبات التي تقودنا إلى أفعال لا يحسن بالمرء الانغماس فيها -مثل الرغبة في الاستماع بسمعة طيبة لا نستحقها، أو الرغبة في ممارسة السلطة من أجل السلطة، أو الإفراط في شرب الكحول بما يتجاوز القدر المفيد لنا وهلم جرًّا. وتؤدي استجابتنا للرغبات السيئة في كثير من الأحيان إلى إيذائنا بعضنا لبعض (إذ إننا نُشعر بعضنا بعضًا بأحاسيس لا نرغب في الإحساس بها ويضع كل منا الآخر في مواقف لا نرغب بالمرور بها). وعلى الرغم من أن اتباع الطريقة المسيحية يفترض أن يساعدنا على مقاومة رغباتنا السيئة ويصلح أخلاقنا بحيث لا تنتابنا إلا رغبات خيّرة، إلا أن تحقيق ذلك يحتاج

إلى جهد وإصرار. وبما أن دورة الحياة الطبيعية تتخللها أحوال سيئة وحزينة، كالمعاناة من المرض وفقدان الأصدقاء، فإن وجود الرب لا يبدو واضحًا دائمًا بالنسبة إلينا، وكثيرًا ما تعجز الكنيسة المسيحية عن مساعدتنا في رحلتنا، وهو ما يؤكد أن الخلاص المتاح لنا في هذه الدنيا هو خلاص محدود فعلًا.

تنظر الديانات الأخرى إلى النهج الذي تعرضه طريقتها في هذه الدنيا باعتباره تقديما لخلاص محدود فيها، وبالنسبة إلى الديانات التأليهية الأخرى، فإن الخلاص الذي تعرضه يشبه إلى حد كبير ذلك الخلاص الذي تعرضه المسيحية ولكنه لا يتطابق معه، إذ إن جميع الديانات التأليهية توصي بعبادة الرب وخدمة الآخرين. إن الدين الإسلامي لا يعبد الرب لطبيعته الثالوثية أو لتجسده أو لموته تكفيرًا عن خطايانا، فهو ينص على أن الرب الذي يعبده لم ولا يمكن أن يشاركنا أبدًا في حياتنا البشرية. وأنا أرى أنه إن كان الرب الذي نعبده والذي نتواصل معه في صلواتنا ذا طبيعة ثالوثية، فإن مشاركة أحد أقانيم ذلك الثالوث (الرب الابن) لنا في حياتنا البشرية وتعرفه إلى معاناتنا في هذه الحياة الدنيوية، وتكفله تبعًا لذلك بالتكفير عن خطايانا (بطريقة سأتحدث عنها بمزيد من الإسهاب في الفصل المقبل)، تعد أمرًا في مصلحتنا. وبذلك سيكون لدينا المزيد لنحمد الرب عليه وسنكون على اتصال أكثر حميمية مع رب أكثر حبًا مما يزعم الإسلام أنه ممكن. ولكن الغاية المتمثلة في حمد الرب على كل ذلك بصورة تليق به لن تكون ممكنة بطبيعة الحال ما لم يتجسد فعلًا، وهو ما يثبت مدى أهمية احتمال أن اتباع الطريقة المسيحية محقق لغاية الخلاص التي يعرضها، حتى وإن كان ذلك خلاصًا مقتصرًا على هذه الدنيا فقط (انظر الفصل السادس). ومثال ذلك هو مدى احتمال أن عبادة الرب لتجسده ـ بحسب الطريقة المسيحية ـ محقق لغاية عبادته الصحيحة لتجسده. كذلك إن امتلاك الدين الإسلامي منظومة تختلف بعض الشيء عن المنظومة المسيحية فيما يتعلق بما تظهره الوصايا المعنية بالكيفية التي ينفع بها الناس أقرانهم (مثل نوع الطعام الذي يتعين على الإنسان أكله وماهية الحروب العادلة ودور المرأة في المجتمع، وهلم جرًا) يقتضي وجود منظور مختلف قليلًا عند الإسلام مقارنة بالمنظور المسيحي المتعلق بمعنى الحياة التي تحقق الخلاص في هذه الدنيا. وقد نعتقد هنا أيضًا أن من الأفضل لنا أن يأمرنا الرب بالعيش وفق طريقة معينة بدلًا من طريقة أخرى.

تميل البوذية إلى تبني منظور أكثر تشاؤمًا من المنظور المسيحي المتعلق بهذا العالم، فالشخص البوذي يميل إلى الاعتقاد بأن رغبات البشر المضطربة والمعاناة المترتبة عليها

تجعل من هذا العالم مكانًا لا يحسن العيش فيه إجمالًا. ويمكن كلًّا من البوذي والمسيحي تحقيق خلاص محدود في هذه الدنيا عبر اتباع الطريقة الدينية. وكما رأينا من قبل، فإن الطريقة البوذية تختلف جزئيًّا عن الطريقة المسيحية وبعض ذلك الاختلاف يرجع إلى حقيقة كون مغزى القيام ببعض أفعال هذه الطريقة نابعًا من العقيدة البوذية. وتعتمد أي سعادة محدودة هنا على وجود معتقدات صحيحة حول ماهية الأفعال ذات القيمة الاعتبارية وماهية الظروف الجيدة. ولاحظ هنا أن التصور الخاطئ يعد واحدًا من الأفعال العشرة الخاطئة النموذجية لدى البوذية. وبصورة أكثر تحديدًا، فإن «التصور الخاطئ» لدى البوذية يشمل إنكار قانون الكارما الذي يقتضي بأن الأفعال الجيدة تقود إلى نتائج جيدة والأفعال السيئة تقود إلى نتائج سيئة، وهو قانون لا يشكل جزءًا من العقيدة المسيحية. وإستنادًا إلى ما احتججت به سابقًا، فإن المرء لا يستطيع أن يتحكم في ماهية ما يعتقده، وبالتالي فإن البوذية ملزمة بإعادة صياغة حكمها الذي يعدّ إنكار قانون الكارما «عملًا سيئًا»، بحيث ينظر إلى هذا الإنكار باعتباره «حالة ذاتية سيئة»، وأن «العمل السيئ» هو سماح المرء لذاته بالوصول إلى هذه الحالة عبر خداعه لذاته أو عدم البحث بصورة كافية بشأن هذه القضية. ويتعلق جانب آخر من جوانب تحقيق السعادة لدى البوذية بالإيمان بتعاليم إنكار الذات، والذي تقتضي عدم وجود حالة ثابتة باستمرار للذات، وأن الذات ما هي إلا تسلسل مستمر للوعي، بحيث تؤثر الأطوار الأولى لهذه الذات في الأطوار اللاحقة. وبحسب البوذية، فإن إيماننا بذلك سيدفعنا إلى التوقف عن الانغماس في السعي نحو سعادتنا المستقبلية، وذلك لأن ذاتي في المستقبل لن تكون حالة مطابقة تمامًا لذاتي في الوقت الحاضر.

وكما هو الحال بالنسبة إلى المسيحية، فإن اكتساب الشخصية القويمة يعد جزءًا من الخلاص الدنيوي المحدود بالنسبة إلى البوذية. إذ إن مرتبة البوداسَف في البوذية تتطلب من الشخص الشعور بعاطفة المحبة أو الرحمة والرغبة الفاعلة في تحرير جميع الكائنات من معاناتها[1]. ولكن يبدو أن البوذية تدعو إلى حياة خالية من الرغبات الدنيوية في سبيل تحقيق سعادتنا، ويقتضي ذلك حياة خالية من «الاهتمامات الدنيوية الثمانية» المتعلقة بالربح والخسارة والجاه والعار والثناء واللوم والسعادة والحزن[2]. وبحسب البوذية، فإن وصول المرء إلى حالة «الاستنارة» يتضمن وصوله إلى حالة «التجرد العاطفي» وأعني بذلك

(1) لوبيز، **Buddhism**، 265.

(2) المرجع نفسه، 218ـ19.

التطهر من الرغبات الدنيوية، ويظهر ذلك جليًّا في حالة الأم التي لا تنوح على وفاة ابنها وتقول: لماذا أحزن؟ لقد رحل في الطريق الذي كان لزاما أن يسلكه[1]. ويمكن في قليل من الأحيان في هذه الحياة أن يحقق الشخص الاستنارة الكاملة، ويتوصل بذلك إلى مرتبة بوذا. وسيتمتع تبعًا لذلك بحالة النيرفانا الدنيوية التي تؤدي به عند موته إلى النيرفانا الأخروية كما سنرى لاحقًا. وعلى الرغم من ذلك، فإنني أرى أن كل ذلك يمثل مفهومًا غير مقنع بتاتًا عن الخلاص، وذلك لأن من المحتم علينا أن نهتم بكره الناس أو حبهم لنا، وبكسب صديق ما أو خسارته، كما أن التجرد العاطفي الذي تظهره أم لا تنوح على ابنها هو نوع لا يحسن بالمرء أن يكتسبه.

وبناءً على ذلك، فإن هناك اختلافًا معتبرًا بين مفاهيم المسيحية والبوذية المتعلقة بمضمون الخلاص حتى في مسألة الخلاص الدنيوي. ويزداد الاختلاف عمقًا عندما نأخذ بعين الاعتبار مسألة عدم اشتمال الحياة الدنيوية على المقوم الأساس للخلاص بالنسبة إلى كلتا الديانتين. فكلتاهما تنظر إلى هذه الحياة باعتبارها بعيدة كل البعد عن الصورة المثالية للوجود، وتستثني البوذية من ذلك الحالات النادرة التي يصل فيها المرء إلى مرتبة بوذا. إننا مخلوقون بطريقة تجعل من القيام بالأعمال الخيرة أمرًا صعبًا ومتطلبًا في كثير من الأحيان. كذلك قد لا ننجح في القيام ببعض تلك الأعمال، فقد يعاني أصدقاؤنا مثلًا رغم بذلنا أقصى ما نستطيع من أجل مساعدتهم. كذلك وقد نوضع أيضًا في مواقف لا نرغب في المرور بها، فقد تنتابنا مشاعر لا نرغب فيها مثل الآلام، وقد تحدث لنا أمور لا نرغب في حدوثها مثل فقدنا لأصدقائنا. وبحسب كلتا الديانتين، فإن كثيرين منا يعانون وجود معتقدات خاطئة متعلقة بمسائل جوهرية أو وجود معتقدات صحيحة متعلقة بتلك المسائل لكنها ضعيفة. وعلى الرغم من ذلك، فإن لدى كل واحدة من الديانتين مفهومًا مختلفًا للكيفية التي تمحو بها الحياة الآخرة نقائص هذه الحياة الدنيا. وبحسب كلتا الديانتين (وخصوصًا في الأطوار الأخيرة من تسلسل الوعي عند المرء بالنسبة إلى البوذية)، فإننا نحتاج إلى معتقدات صحيحة راسخة بشأن المسائل الجوهرية، وبطبيعة الحال، فإن المعتقدات المختلفة تتضمن آراء مختلفة فيما يتعلق بماهية المعتقدات الصحيحة. فبحسب العقيدة المسيحية، يلزمنا أن نرتقي بالكثير من رغباتنا (عبر نبذ بعضها وتوجيه بعضها الآخر بصورة أفضل)، كما أن

---

(1) «يتواصل العقل البشري مع الرب عبر عمل فريد ومستمر ودائم في حالة من الغبطة» **Summa Theologiae** .la.2ae. 3.2ad.4

كثيرًا منا يحتاجون إلى بعض الرغبات الجديدة الخيرة بالإضافة إلى إزالة كثيرًا من العوائق التي تحول دون تحقيق أسمى رغباتنا. وقد لاحظت في المقابل أن البوذية ترى أن كثيرًا من الاضطراب في هذا العالم ناجم عن وجود رغباتنا الدينية، وهي ترى أن الحل النهائي هو نبذ تلك الرغبات كلها.

تقتضي التعاليم المسيحية -مثل مختلف تعاليم الديانات الأخرى- أن الخلاص بعد هذه الحياة يكمن في الجنة، فالأخيار سوف يذهبون إليها وينعمون فيها بحياة أبدية. وسأستعرض في الفصل السادس ماهية هؤلاء الأخيار بصورة أكثر تفصيلًا.

أنتقل الآن إلى محاولة إثبات كون الحياة السماوية التي تقدمها الديانة المسيحية هي حياة من السعادة التي تستحق السعي من أجلها كما أنها ستكون سببًا في حصول راحة عظيمة لمن يحصل عليها. وقد قلت سابقًا بأن السعادة تتأتى للمرء بقدر الأفعال الخيرة التي يقوم بها في أحوال يحسن فيها القيام بتلك الأفعال مع إدراك المرء وجوده في تلك الأحوال وقيامه بتلك الأفعال ورغبته في ذلك. وقد أشرت سابقًا إلى أن الأفعال الخيرة تشمل تبجيل الجمال والقداسة، والارتقاء بفهمنا لهذا العالم وتجميلنا له، والارتقاء بعلاقتنا بالآخرين ومساعدتهم على الحصول على حياة سعيدة للغاية. وتتصف الأحوال الخيرة الواردة أعلاه بصفات إحداها هو كون تلك الأحوال مواضع تتحقق فيها غايات الأعمال الخيرة (عبر المرء أو عبر آخرين) حين تكون الغلبة للخير. وفي حين أن هذه الأحوال تتضمن الإحساس بالمتعة (وهي المشاعر الوحيدة التي نصبو إلى الإحساس بها)، إلا أن أفضلية تلك المتعة تنبع من تأتيها عبر القيام بأفعال ذات قيمة عالية ووجودنا في أحوال يجدر أن نكون فيها. فيستحسن مثلًا أن يكون إحساسنا بالمتعة الجنسية جزءًا من علاقة شخصية بدلًا أن يكون مجردا لذاته، ويستحسن مثلًا أن يتناول المرء الكحول مع رفاقه بدلًا من أن يكون وحيدًا، وهلم جرًّا.

وإذا كان ما ورد في الأعلى صحيحًا، فإن ما قام به القديسون من أهل الجنة من مهام بحسب ما ورد في العهد الجديد وما ورد في علم اللاهوت التقليدي يعد أمرًا ذا قيمة عالية جدًّا، ويسري ذلك أيضًا على الأحوال التي مروا بها. وإذا كان العالم معتمدًا في وجوده على الرب، فإن وجود هذا الرب وتفرده وقداسته وجماله يعد سببًا كافيًا ليكون الرب مستحقًا لعبادة أبدية. ويكمن الارتقاء الأكمل للمعرفة في تطور فهمنا لطبيعة الرب وأعماله، إذ إن الرب باعتباره مطلق الخيرية والقدرة والعلم سيكون دائمًا محط اهتمام القديسين عبر ما يظهره لهم من جوانب مستجدة للحقيقة، والأهم من ذلك كله هو عبر ما يظهره لهم من

جوهره وطبيعته. وسيشغل الإدراك الحسي لوجود الرب حيزًا محوريًا من عمل أهل الجنة وهو ما يعرف تقليديًا برؤية الرب المبهجة[1]. ترتقي المعرفة في الجنة إلى مرتبة القطعية، إذ يعتمد البشر في الأرض على أعضائهم الحسية وجهازهم العصبي وهو ما يمكن أن يفشل في العمل أو يضللهم. بينما يؤكد اللاهوت المسيحي للقديسين وجود إدراك مباشر للحقيقة في الدار الآخرة، إذ إن الرب سيكون موجودًا عند أهل الجنة وقريبًا منهم كقرب المرء من أفكاره. وسينتصر الرب في آخر المطاف على كل الشرور وسنكون مدركين بصورة كاملة لذلك[2]. ولأن هذا هو المأمول من الرب، فإن ذلك سيقود القديسين إلى الاستجابة بمزيد من التبتل الممتن حيث العبادة ستشغل حيزًا محوريًا آخر من العمل في الجنة[3]. وبما أن القديسين سيشاركون السيد المسيح في حكمه المجيد[4]، فإن لهم أعمالًا أخرى يقومون بها مثل الشفاعة أمام الرب للبشر في الدنيا أو في مكان آخر، وتحقيق غايات الرب بطريقة أو بأخرى، وجلب الآخرين تبعًا لذلك إلى دائرة محبة الرب. وقد يكون هؤلاء الآخرون ـ مثل كثيرين في هذه الدنيا ـ كائنات شبه متطورة وغير مدركة حقيقة ما يمكن العمل الإلهي فعله، ومثقلة بجراح الروح والجسد التي تنتظر من يداويها. وبالتالي فإن العلاقة بين القديسين والرب ستكون علاقة قائمة على التفاعل المشوب بالمحبة بينهم وهو ما يمكن أن نسميه

---

(1) هذا موضوع للناسكة جوليان أوف نورويش، من كتاب **Revelations of Divine Love** (الكشف عن الحب الإلهي) ترجمة: إي. سبيرينج، بينغوين بوكس، 1998. على سبيل المثال: النص الطويل (The long Text) مقطع 32. فهي منزعجة من اشتمال إيماننا على فكرة تقتضي أن كثيرًا من الناس سينالهم العقاب في الآخرة، ويبدو فيه من المستحيل أن تتحسن مسارات الأمور إلا أن هناك عملًا يتعين على الثالوث المقدس أن يقوم به في اليوم الأخير، وهو إصلاح جميع ما هو غير صالح، ويخبرها الرب «أنك سترين بنفسك صلاح مسار جميع الأمور، في نهاية الزمن».

(2) ستكون حياة القديسين متمحورة حول هذا النشاط عند نيلهم راحة النفس، فبحسب أوغسطينس: سنمجد الرب من دون انقطاع، «مدينة الرب» 22.30 المقتبس من كتاب بي.إي. ديلي **The hope of the early Church** (أمل الكنيسة الأولى)، مطبعة جامعة كامبريدج، 1991. إنني مدين لديلي لنقاشه الكامل حول مفهوم الحياة الأخرة لدى المسيحيين الأوائل في أول خمس مائة سنة للمسيحية. حيث يظهر وجود اتفاق فعلي كامل بين هؤلاء اللاهوتيين حول ما إذا كانت هناك مرحلة مطهرة من الذنوب يعبرون من خلالها إلى الجنة وعن مصير أولئك الذين لا يحظون بالجنة.

(3) انظر كلمات المسيح لحوارييه: «اَلْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الَّذِينَ تَبِعْتُمُونِي، فِي التَّجْدِيدِ، مَتَى جَلَسَ ابْنُ الإِنْسَانِ عَلَى كُرْسِيِّ مَجْدِهِ، تَجْلِسُونَ أَنْتُمْ أَيْضًا عَلَى اثْنَيْ عَشَرَ كُرْسِيًّا تَدِينُونَ أَسْبَاطَ إِسْرَائِيلَ الاثْنَيْ عَشَرَ» (متّى 19:28).

(4) «الآن تبدو الرؤية خافتة في المرآة، ولكن ستتضح الرؤية لاحقًا عند اللقاء وجها لوجهًا»، رسالة القديس بولس الأول إلى أهالي كورينتوس، 13:12.

صداقة يظهر فيها الرب نفسه ويستجيب القديسون فيها بالعبادة والخدمة، ولكنها صداقة تختلف عن صداقتنا الدنيوية في كون القرب والاستجابة فيها كليًّا وصافيًا[1]. يتحدث السفر الأخير من أسفار الإنجيل ـوهو السفر الوحيد الذي وصف الجنة بصورة تفصيليةـ عن الرب ويجعل مكانه بين البشر فيعلن: «سأكون ربهم وسيكونون أبنائي»[2]. وبما أن الرب معجز بلا حد، فقد تستغرق الكائنات ذات الطاقة المحدودة زمانًا سرمديًّا حتى تتمكن من فهمه والإحاطة به إحاطة كاملة. وقد كتب أوريجانس عن أولئك الذين يتبعون السبيل المتسق مع حكمة الرب قائلًا «عليهم أن يفكروا بأنفسهم وكأنهم يعيشون داخل خيم تحيط بهم وتسير حيث ساروا، وكلما ساروا في الطريق، استطال ذلك الطريق وامتد إلى مالا نهاية...فالعقل ينظر إليه دائمًا باعتباره يتحرك في صيرورة دائمة من الأحسن إلى الأحسن، ومن الأحسن إلى ما هو أرقى منه[3].

وقد دعا ذلك كله بعض اللاهوتيين الأوائل إلى وصف الجنة باعتبارها أمرًا يشتمل على أو يؤدي إلى «الاتحاد مع الرب»، ولكن أولئك الذين يصفونه بذلك عادةً ما يوضحون بأن حضور الرب في القديسين يتمثل في مسرة مشيئته[4] ولا يتجاوز حدود إرادته، وبالتالي فإن فرديتنا وتمايزنا عنه لا يزالان قائمين. كما أن هناك مفهومًا مشابهًا ينطبق عند الحديث عن الملكوت السماوي باعتباره مشتملًا على «التأليهـ deification» وهو مصطلح اكتسب شعبية وانتشارًا دائمًا في التراث الأرثوذكسي عن طريق القديس «ماكسيموس المعترف». ولا يقصد بذلك أن يكون من يطلق عليه هذا المصطلح إلهًا إذ إن الإله لازم الوجود ودائم، ولكن المقصود هو التنعم بعلاقة إلهية كعلاقة الأب والابن عبر المشاركة في الحياة الإلهية[5].

وتشتمل الجنة أيضًا على تكوين علاقة مع كائنات خيرة فانية، ويشمل ذلك أولئك الذين كانوا رفاقًا للقديسين في الدنيا. وستكون مهمة الإحاطة بالرب وعبادته عملًا مشتركًا

---

(1) أوريجانس، Homily 17 on Numbers، المقتبس من كتاب دايلي، 50، **The Hope of the Early Church**.

(2) ثيودوريطس أسقف قورش، تعليق على كورنتوس 1 (15:28)، مقتبس من كتاب دايلي، **The Hope of the Early Church**، 116.

(3) رووان ويليام، **The Wound of Knowledge** (الجرح في المعرفة) الطبعة الثانية، (دارتون، لونغ مان وتود، 1990)، 51 شرح مفهوم هذا المصطلح لدى أوريجانس، أثاناسيوس وأتباعهما.

(4) **City of God** (مدينة الرب) 19.5، المقتبس من كتاب دايلي، 147، **The Hope of the Early Church**.

(5) **Summa Theologiae, Ia**. 2ae. 4.1.

يكون فيه المرء مع أولئك الذين شاركوه أعماله في الدنيا. وقد كتب أوغسطينس قائلًا بأن وصف الجنة بـ «مدينة الرب» لن يكون له معنى ما لم تكن حياة القديسين فيها اجتماعية[1]. وقد أكد اللاهوت المسيحي دائمًا اشتمال الحياة في الجنة على تجديد لعلاقاتنا الدنيوية، وأكد أيضًا أن الاستمتاع بعلاقات كهذه لن يشكل المغزى الرئيس منها. وبطبيعة الحال، فدائمًا ما يكون استمتاع المرء بعلاقته مع الناس أفضل في حال كون هذه المعرفة سببًا في تحقيق هدف إضافي، مثل عمل المرء مع أقرانه لإنجاز مهمة ما. وبحسب التراث أيضًا، فإن حياة الناس في الجنة ستتضمن حصول متع جسدية. فبحسب اقتباس الأكويني[2] من أوغسطينس[3]، فإن النعيم سيتضمن الاستمتاع بالحقيقة، كما أن نعيم الجنة سيشمل الجسد[4]. وبالتالي، فإن المرء في الجنة التي يصورها لنا اللاهوت المسيحي سيقوم بأفعال ويوجد في أحوال ذات قيمة عليا وسيكون مدركًا ذلك.

هل يمكن الحياة في الجنة أن تمنح من يعيشها سعادة قصوى؟ ليست السعادة مسألة متعلقة بالأحاسيس الممتعة بصورة أساسية، فالشخص الذي يشعر بالسعادة أثناء قراءته لكتاب جيد، أو يمارس جولة من لعبة الغولف مع صديق مثلًا لن يشعر بأحاسيس ممتعة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأب الذي يشعر بالسعادة لرؤية ابنه وهو يحقق نجاحاً في تجارة بدأها الأب. وتكمن السعادة في إيمان المرء بأنه يقوم بما يرغب في القيام به، وحصول ما يرغب في حصوله. فالشخص الذي يشعر بالسعادة أثناء لعبه للغولف مثلًا سعيد لأنه يعتقد أنه يقوم بما يرغب في القيام به. وقد يكون من يشعر بأحاسيس ممتعة سعيدًا فعلًا لأنه يرغب

---

(1) **Confessions**, 10. 23.

(2) **Summa Theologiae**, la. 2ae. 4.5.

(3) حتى أصحاب المذهب النفعي اضطروا إلى التمييز بين المتعة العليا والدنيا على الرغم من أن ذلك يبدو ضد مبادئ المذهب النفعي إلى حد ما، إذ إنه لا يوجد سبب كافٍ للافتراض بأن من يفرح في المتعة الدنيا هم أقل سعادة من أولئك الذين يفرحون بالمتعة العليا على الرغم من أن تلك الأخيرة أقل في القيمة والعمق. انظر جي. سي. ميل، **Utilitarianism** (الإصدار الأول 1863، جورج روتليدج وأبناؤه 1895): «بعض الأنواع من المتع أكثر رغبة وقيمة من غيرها» (15) و «يعد من الأفضل أن يكون الشخص إنسانًا غير راضٍ بدلًا من أن يكون حيوانًا راضيًا، فمن الأفضل مثلًا أن يكون المرء سقراط غير راضٍ فضلًا عن أن يكون شخصًا ساذجًا راضيًا. وإن اختلفت وجهات النظر بين الساذج والحيوان فذلك لأن لا علم لهما سوى بجانب واحد من السؤال، وفي المقابل يحيط الطرف الآخر علمًا بالجانبين» (19_18).

(4) يؤكد برنارد وليامز ضرورة كراهية الحياة الأبدية في «The Markopoulos Case» في كتابه **Problems of Self** (مشكلات الذات)، مطبعة جامعة كامبريدج، 1973، الفصل السادس. ولكن أولئك الذين صورهم كأشخاص مملين بالضرورة في الأبدية يبدون لي كأشخاص ذوي مثالية محدودة.

في الإحساس بتلك الأحاسيس، ولكنه لن يكون كذلك إن لم يرغب في الإحساس بتلك الأحاسيس، فقد يرغب مثلًا في الابتعاد عنها مدة من الزمن.

ومن المؤسف أن رغبات الناس تتضارب في كثير من الأحيان في هذه الدنيا، فقد يرغب الشخص مثلًا في الأحاسيس الممتعة التي يحدثها الهيروين، ويرغب في الوقت عينه بتجنب إدمان الهيروين. وفي حين أن المرء قد يكون مدركًا تمامًا وجود هذه التعارضات في بعض الأحيان، فإنه قد يكون في المقابل مدركًا لها بصورة جزئية فقط، أو قد تغيب عن وعيه تمامًا في بعض الأحيان. ولن تكتمل سعادة المرء إلا حين ينعدم عنده وجود رغبات متعارضة، وذلك عندما يقوم بما يرغب في القيام به ولا يرغب في القيام بأي أمر آخر أبدًا.

وعلى الرغم من أن المرء يمكن أن يكون سعيدًا للغاية عند اعتقاده بأنه يقوم بعمل ما أو مساهمته في حدوث أمر ما، إلا أن سعادته يمكن أن تكون نابعة من اعتقاد خاطئ، أو ناجمة عن قيامه بعمل أو وجوده في حال لا يمكن اعتباره خيرًا جدًا من ناحية موضوعية. ومن المؤكد أن قيمة السعادة تزداد تبعًا لمدى صحة معتقدات من يشعر بها بشأن مايجري حوله. كذلك إن قيمتها متعلقة أيضًا بمدى قيمة ما يجري ومدى خيريته أو شره في واقع الأمر. ومثال ذلك هو أن قيمة سعادة الشخص الذي يعتقد أن ابنه يحقق نجاحًا في التجارة بينما يشير الواقع إلى خلاف ذلك لا تقارن بقيمة سعادة الشخص الذي يعتقد اعتقادًا صحيحًا بأن ابنه يحقق نجاحًا في التجارة. ويمكننا أن نتبين ذلك بسؤال أنفسنا عما سنختاره إن خيرنا بين الكثير من السعادة الناجمة عن معتقد خاطئ حول وجود أمر خارق وبين القليل من السعادة الناجمة عن معتقد صحيح حول وجود أمر يسير. كذلك إن قيمة سعادة من يشاهد فيلمًا إباحيًا تعد أقل من قيمة سعادة من يستمتع بالشراب مع أصدقائه أو بمشاهدة عرض مسرحي لعمل فني عظيم[1]. أما سعادة من يدفع شخصًا إلى الاستهزاء برفيقه فهي سعادة شريرة بصورة جوهرية. يمكن أغلبنا أن يرى الأمور على هذا النحو إن فكرنا مليًا في ماهية ما يتضمنه تحقيق المتعة عبر هذه الطرائق المختلفة التي أوردتها. وسأصف السعادة بـ«العميقة» بحسب القيمة التي تمنح لها.

ومن المنطقي أن تتحقق أعمق سعادة للمرء عبر السعي الناجح لمهمة ذات قيمة

(1) وللاطلاع على النقاش الكامل حول الدفاع عن هذه النقطة، انظر على سبيل المثال، **The Christian God** (الرب المسيحي)، مطبعة كلاريندون، 1994، 65-8.

عليا والتواجد في حال له القيمة ذاتها، وذلك في حال امتلاكه لمعتقدات صحيحة بشأن ذلك ورغبته في ذلك الحال وتلك المهمة دون غيرها. وبناءً على ذلك، فإن الحياة في الجنة المسيحية ستتيح سعادة عميقة لمن يرغب في الوجود فيها دون أي رغبة أخرى، وليس لمن تنتابهم رغبات أخرى.

وأنا أرى أن هذا النوع من الحياة هو الوحيد الذي يستحق أن يعيش الإنسان فيه للأبد، وذلك لأن الأمر الوحيد الذي يستحق أن يعيش له الإنسان إلى الأبد يتمثل في المهمة التي تحقق تقدمًا مستمرًا ذا قيمة عالية بحسب الغاية وتستغرق وقتًا لانهاية له لإنجازها، والحال الوحيدة التي تستحق أن يعيش المرء فيها للأبد هي الحال التي يعدها أعلى قيمة من أي حال أخرى. وإن كان الرب في حقيقته مطابقًا للصورة التي يرسمها اللاهوت المسيحي، فإن تنامي العلاقة معه سيكشف دائمًا جوانب جديدة لذاته، وسيكون إشراك الآخرين في هذه العلاقة التي لا حد لنموها مع الرب عملًا يستحق أن يكرس الإنسانه حياته من أجله إلى الأبد. ولن يسعى إلى ذلك إلا من يرغب في عمل الخير دون غيره من الأعمال. تفقد معظم الأشغال في هذه الدنيا بريقها وجاذبيتها مع مرور الوقت، ويعود السبب في ذلك إلى عدم وجود جوانب جديدة فيها بحيث يجدر بالإنسان أن يستمر في السعي إليها. وفي المقابل فإن تعاليم الرب المسيحية ترى أن من يرغب في الخير دون غيره من الرغبات لن يشعر بالملل في الأبدية[1].

ومن المنطقي ألا يرغب المرء في دخول الجنة إلا إن كانت لديه الشخصية التي وصفتها سابقًا. وتتشكل شخصية المرء من رغباته، وأعني بذلك الأفعال التي يسعى بصورة جِبِلّية وتلقائية إلى القيام بها والأحوال التي يسعى بصورة جِبِلّية وتلقائية إلى أن يكون فيها، بالإضافة إلى معتقداته حول ماهية الأفعال والأحوال الخيرة والسيئة. فالشخص الذي يرغب في إطراء الناس له على ما لم يقم به والذي لا يرى بأسًا في إهانة الناس والذي يسعد برفقة من يشابهونه في خبث الطوية، ليس شخصًا راغبًا في دخول الجنة، إذ إن شخصيته ليست قويمة وبالتالي فإن الحياة في الجنة لن تكون طبيعية وحتى إن تمكن من دخولها فلن يحقق السعادة التي يحققها من يرغبون في ذلك.

ليس الأمر بالنسبة إلى من لا يملكون شخصية سوية مقتصرًا على انعدام السعادة

---

(1) انظر نقاش إي. أف. أوسبورن في كتاب **The Philosophy of Clement of Alexandria**، مطبعة جامعة كامبريدج، 128ـ13. كما جادل اتش اتش برايس بأن المرء قد يحتاج إلى أن يكون محبًا إلى حد ما إلخ. ليتمكن من فهم ما تعنيه هذه السمات لدى الآخرين. انظر كتابه **Belief**، جورج ألين اند يونوين، 1969، 471ـ2.

التي تحققها أعمال الجنة، بل إن كثيرًا من هذه الأعمال تستعصي عليهم أساسًا، وذلك لأن فهم طبيعة الرب وعبادته تبعًا لها يستلزم وجود بعض المفاهيم لدى المرء مثل «العدالة» و«المحبة» و«الرحمة» و«الكرم»، وهو ما لا يمكن أن يكون منطبقًا إلا عند بعض الناس بحسب وجود نوع معين من الخيرية فيهم. كذلك إن إدراك كون عمل معين ما أمرًا يستحسن القيام به يتضمن وجود ميل نحو القيام بذلك الفعل[1]. فقد يدرك المرء لون وصفة وشكل شيء ما مع إعجابه أو كرهه لتلك الألوان والصفات والأشكال، ولكن إدراك خيرية الشيء يقتضي الاستعداد للقيام به أو تحقيقه على أقل تقدير. فالشخص الذي عود نفسه على عدم الاكتراث المطلق بالخير لا يمكنه إدراك حقيقة مفاهيم كالعدالة والمحبة والرحمة والكرم، إذ إن غاية ما يمكن أن يدركه هو أن أفعال الناس التي يسمونها بالعدل والحب والرحمة والكرم لها صفات معينة فقط مثل كونها جزءًا من إسعاد الآخرين أو التفضل عليهم. وقد كان عدم استيعاب المدنَّس للنقاء وضرورة نقاء الحياة من أجل تحقيق الاستبصار الروحي موضوعًا أساسيًا من الموضوعات التي تناولها إكليمنضس الإسكندري[2].

يؤكد اللاهوت المسيحي أن حياة الجنة تبدأ في الدنيا بالنسبة إلى من يتبع الطريقة المسيحية. إذ إن اتباع تلك الطريقة في الدنيا يتضمن البدء بالقيام بالمهام التي يقوم بها المرء في الجنة رغم محدودية الوقت ومحدودية الاتصال مع الرب ومحدودية الفهم وآليات التنفيذ، بالإضافة إلى معاداة الآخرين ووجود رغبات تجاه أمور أخرى. فالشخص المسيحي يبدأ في الدنيا بفهم الطبيعة الإلهية عبر قراءة الإنجيل وتلقي التعليمات الدينية وما

---

(1) انظر الأكويني **Summa Theologiae**،la. 2ae. 1 ـ 5. حيث جادل بأن الغبطة الكاملة تكمن في «العمل» (3.2.) الذي يقتضي تحقيق الهدف النهائي (ad.2 2.8) والذي يدعي بأنه متمثل في الرب، ذي الخير العظيم. وقد جادل بأن عظمة خير الرب لا تنحصر في الغنى والإجلال والشهرة والسلطة والسعادة الجسدية الخ (على الرغم من عدم إنكاره بأن هذه الأمور ذات قيمة مساهمة أو محدودة). فالغبطة تتطلب أن يسعى المرء لتحقيق الصالح ـ الرب ـ على الرغم من أن نيل ذلك يعتمد على الرب ذاته. يرى الأكويني (1.7) أن جميع البشر يرغبون في الوصول إلى الغبطة ولكن يحمل بعض منهم أفكارًا خاطئة حول المكان الذي يمكن فيه العثور عليها. في مقال Two Conceptions of Happiness (مفهومان للسعادة)، **فيلوسوفيكال ريفيو**، 1979، 88، 167ـ97، ذكر ريتشارد كراوت كيف أن أرسطو كان لديه مفهوم مشابه ذو صورة موضوعية عن الغبطة، يختلف عن مفهومنا الشخصي الحديث عن السعادة. انظر أيضًا روبيرت دبليو. سيمبسون، **Happiness** (السعادة)، **أميركن فيليسوفيكل كوارتيرلي**، 1975، 12، 169ـ76، وإليزابيث تيلفير، **Happiness** (السعادة)، ماكميلان، 1980، للمزيد من هذا التباين والترابط بين الغبطة والسعادة.

(2) انظر من بين الكثير من الآيات المماثلة، سورة 51:44.

إلى ذلك. كذلك إن الشخص المسيحي يبدأ في الدنيا أيضًا بالعبادة وإظهار الحب الإلهي للآخرين عبر طقوس التناول المقدس مع الألحان والأشعار والفن وما إلى ذلك. وعلى الرغم من ذلك فإن الآليات المتوافرة لديه تعد متواضعة إذ إن عقله وموجهيه يقدمون فهمًا ضعيفًا للطبيعة الإلهية، كما أن قدراته وقدرات من معه ضعيفة، وبالتالي فإن شعوره الحسي بوجود الرب ينعدم أثناء الطقوس التعبدية المشتركة وأثناء صلواته الخاصة أيضًا. ويضاف إلى ذلك وجود من يعادون دينه من البشر، وفشل محاولاته في مساعدة الآخرين، ووجود الكثير من الرغبات الأخرى لديه. وستزول كل هذه العوائق التي تحول دون السعي الكامل والتمتع بالطريقة المسيحية في الجنة. وبحسب جميع الطرائق التي وصفت بها الخلاص (ببدايته في الدنيا واكتماله في الجنة) والمتسقة مع ما جاء في المسيحية، فإن خلاص المرء يعد أمرا جيدا بحد ذاته، كما أن رغبة الرب في خلاصنا ورضاه عنا إن سعينا في طريق هذا الخلاص وحققناه يعد سببًا إضافيًّا من الأسباب التي تجعل من ذلك الخلاص أمرًا جيدًا.

وبحسب الأكويني، فإن الهدف الأسمى للإنسان هو «الغبطة-beatitudo» والتي تعني حرفيًا الطوباوية، ولكنها عادة ما تترجم بـ«السعادة-happiness»، وهي ترجمة سيئة لأن مصطلح السعادة في الإنكليزية يعني حالة شخصية لشخص يقوم بما يرغب في القيام به، حتى وإن لم يكن لما يقوم به قيمة عظيمة، وحتى إن كانت لديه معتقدات خاطئة بشأن حقيقة ما يجري. وقد بينت سابقًا أن للسعادة قيمة عليا حين يكون لدى المرء معتقدات صحيحة عنها وحين يكون تحقيق السعادة ناجمًا عن القيام بأمر يجدر القيام به. وبالتالي فإن الغبطة هي السعادة العميقة التي يجدر أن ينالها الإنسان[1].

وقد صورت الديانات التأليهية الأخرى الجنة بالمكان الرائع والممتع الذي ينعدم فيه حدوث الحزن والأسى. ويميل وصف الجنة في القرآن إلى استخدام مفردات الطعام والشراب واللباس الرائع وصحبة النساء الجميلات[2]، ولكن قد يعدّ ذلك تعبيرًا مجازيًّا،

---

(1) يرى الغزالي في كتابه **The Remembrance of Death and theAfterlife** (ذكر الموت وما بعده) ترجمة: تي. جيه. وينتر، مطبعة جمعية النصوص الإسلامية، 1989، 250-1، أن جميع مسرات الجنة عند مقارنتها برؤية الرب لا تتجاوز ما تشعر به الأغنام التي تُركت لترعى، مقتبس من كتاب دي. واينيس **An Introduction to Islam** (مقدمة عن الإسلام)، الطبعة الثانية (مطبعة جامعة كامبريدج 2003، 132).

(2) للاطلاع على مجمل وجهات النظر هذه، انظر كتاب كيث وارد **Religion and Revelation** (الدين والوحي)، مطبعة كلاريندون 1994، 161-73.

إذ إن علماء اللاهوت الإسلامي يؤكدون أن رؤية الرب أمر محوري في الجنة[1]، كما أن من المنطقي أن ننظر إلى المسيحية باعتبارها تعرض خلاصًا مشابهًا للخلاص الذي يعرضه الإسلام في الدنيا والآخرة، ولكن نوعي الخلاص في الدارين عند الديانتين لا يعدوان كونهما متشابهين «إلى حد ما» وذلك يعود إلى سبب واحد وهو أن الرب الذي سنتواصل معه في الجنة بحسب الإسلام ليس ربًا تمت عبادته باعتباره ثالوثًا مقدسًا مركبًا من ثلاثة أقانيم مُحبة لنا، والذي شاركنا أحد أقانيمها في معاناتنا الدنيوية، وأتاح لنا بذلك التكفير عن خطايانا، ومساعدة الآخرين في الدنيا لنيل خلاصهم. وبناءً على هذه الأسباب فإن الرب المسيحي يعد أكثر محبة بالنسبة إلى البشر، وهي الأسباب ذاتها التي دفعتني من قبل للاعتقاد بأن المسيحية تعرض نوعًا أفضل قليلا من الخلاص مقارنة بالنوع الذي يعرضه الإسلام. وعلى الرغم من ذلك، فإن من الصعب في الواقع تصور وتقبل كيفية تقديم أي دين لنوع أفضل من الخلاص.

وبغض النظر عن طريقة تفسير النيرفانا، فإن البوذية تقدم نوعًا مختلفا جدًا من الخلاص في الآخرة مقارنة بما تعرضه المسيحية. إذ إن اتباع الجوانب الأقل تطلبًا في الطريقة البوذية يهدف إلى تأمين الولادة الجديدة للروح في عالمنا البشري أو في عالم من أنصاف الآلهة، بينما يهدف اتباع الجوانب الأكثر تطلبًا في تلك الطريقة إلى الوصول إلى حالة النيرفانا النهائية التي يفترض أن تشمل إنهاء دائرة الموت وولادة الروح مجددًا وإنهاء المعاناة والرغبات الدنيوية والجهل. ولكن الأمور الأخرى التي تشتمل عليها النيرفانا النهائية ليست واضحة. ويبدو أن هناك تباينًا واضحًا في البوذية بين وجهات النظر التي تفسر النيرفانا النهائية[2]. فبحسب إحدى وجهات النظر المتطرفة، فإن المصطلح يعني حرفيًا «العدمية» و«نهاية الوجود» كما يظهر من إيتيمولوجيا الكلمة. وبحسب وجهة نظر أخرى فإن معنى الكلمة لا يمكن تصوره ولا وصفه بأي شي. وبحسب وجهة نظر ثالثة، فإن النيرفانا هي حالة من السلام والسرور اللانهائي. ولكن لا يبدو أن لدينا أي سبب إيجابي يدفعنا للاعتقاد بأن النيرفانا هي حالة من السرور، إذ إن السبب الوحيد الموجود

(1) إن السبب الوحيد لمناقشة خلاص الآخرين بعد مناقشة الخلاص الشخصي للمرء هو أنه عندما نظرت إلى ما يتضمنه تحقيق الخلاص الشخصي للمرء، أصبح من السهل شرح ما تتضمنه مساعدة الآخر على تحقيق خلاصه، ولا أعني بذلك أن أقلل من أهمية السبب الثالث.

(2) انظر أوغسطينس، **De Doctrina Christiana** 1.22.20.

هو سبب سلبي متمثل في انعدام الرغبات الدنيوية. والشيء الوحيد الذي يبدو واضحًا إلى حد ما هو أن النيرفانا لا تشمل علاقة مع الرب الذي هو مصدر لكل خير ولا حتى مع البشر الذين عرفناهم في الدنيا، فالمسألة معقدة بالتعاليم البوذية المتعلقة بإنكار الذات. إذ إن المعنى الدقيق لها يقتضي عدم وجود روح مستمرة من دون تغيير تعطي المرء هويته، وأن كل ما لدينا هو تسلسل للوعي. وبالتالي فإن ما يبقى في العالم الآخر، فضلًا عما يصل إلى مرحلة السكينة -إن حصل ذلك- هو جزء ما من الشخص، و بناءً على ذلك، فإن البوذية لا تقدم لي أنا حرفيًا أي أمل في حياة فردوسية طوباوية، فضلًا عن الأمل في وجود الرب فيها. وأنا أرى أن من المنطقي أن أعتقد أن السعادة في الحياة الأخروية التي لا تشمل وجود الرب لن تكون بالقدر ذاته الذي يتمتع به من يعيشون حياة أخروية ينعمون فيها بوجود الرب بحسب الديانات التأليهية، وذلك لأن العلاقة الوحيدة التي يمكن تحقيقها في الحالة الأولى ستكون مع أشخاص ذوي قدرات محدودة لتحقيق حاجاتنا، وطبيعة محدودة يمكن أن تكشف لنا، وقدر محدود مما يمكن فعله لإشباع فضولنا. وعلى أي حال، فإن هذه العلاقة المستمرة مع غيرنا من الناس، فضلًا عن العلاقة مع من شاركونا رحلتنا في هذه الدنيا لا تشكل جزءًا واضحًا بدورها مما تقدمه حالة النيرفانا. وإذا أخذنا ذلك كله بعين الاعتبار، فإن الخلاص الذي تعرضه البوذية يبدو لي أقل من الخلاص الذي تعرضه المسيحية أو الإسلام بالتأكيد.

تقدم الهندوسية -كالبوذية تمامًا- تحررًا نهائيًا مقدسًا من دائرة الموت وولادة الروح مجددًا، ولكن يبدو أن لما تقدمه محتوى أكثر إيجابية من ناحية الحالة الناجمة عن ذلك التحرر، فإما أن يكون المرء كيانًا منفصلًا ومتفاعلًا مع الرب في الجنة، أو يفقد هويته عبر الاندماج مع كيان الرب. ومن الواضح أن الحالة التي يتفاعل المرء فيها ككيان منفصل مع الرب تشابه ما يعرضه الإسلام والمسيحية، ولكن ما يعرضه الإسلام والهندوسية يبدو لي مفتقدًا الخيرية الإضافية التي تعرضها العقيدة المسيحية، والتي تتمثل في كون الرب الذي سنتواصل معه عبارة عن ثالوث مقدس من ثلاثة أقانيم شاركنا أحدها معاناتنا ككيان منفصل على الأرض ومات ليتيح لنا التكفير عن خطايانا. وفي المقابل، نجد أن حالة الاندماج مع الرب (في حال كون هذا الافتراض محكما) تقتضي حرفيًا أن المرء لن يكون له وجود معتبر بعدها، وتقتضي أيضًا خسارة الخيرية العظيمة المتمثلة في وجود اجتماع لكيانات مستقلة متفاعلة. وبناءً على هذه الأسباب فإن ما تعرضه الهندوسية في هذه الحالة يبدو مشابهًا لما

تعرضه البوذية في النيرفانا، وأعني بذلك أن هذا التصور للحياة الآخرة أقل ترغيبًا بصورة معتبرة مما تصوره المسيحية.

أنتقل بعد ذلك إلى نوع آخر من أنواع الحياة الأخروية التي ليست هناك قيمة كبيرة ناجمة عن العيش الأبدي فيها، وهو نوع ثانوي وصفه كثير من الوسطاء الروحانيين وفيه يقوم من رحلوا عنا بممارسة الأمور ذاتها التي اعتادوا ممارستها في الدنيا من دون أن يكون هناك أي ارتقاء روحي ملحوظ بالنسبة إليهم. كذلك هناك ديانات تأليهية ـ كالديانة اليهودية (إلى قرنين قبل الميلاد) ـ لا تقدم أي أمل في حياة بعد الموت، وبالتالي، فلا مناص من القول بأن الخلاص الذي تعرضه هذه الديانات أقل قيمة بكثير من الخلاص الذي تعرضه المسيحية أو الذي يعرضه الإسلام.

السبب الديني الثالث: مساعدة الآخرين لتحقيق خلاصهم

كنا قد رأينا سابقًا أن السبب الديني الأول لاتباع الطريق الديني هو تقديم العبادة والطاعة الواجبتين تجاه الرب أو الأرباب. ورأينا أيضًا أن السبب الديني الثاني هو تحقيق المرء لخلاصه. أما السبب الديني الثالث فهو مساعدة الآخرين لتحقيق خلاصهم[1]. وبما أن خلاصنا يعد أمرًا مستحسنًا، فمن المنطقي أن يكون خلاص الآخرين أمرًا مستحسنًا بدوره، ويستحسن تبعًا لذلك أن نساعدهم ليحصلوا على حياة كهذه. ويستحسن أن نساعد الآخرين لتحقيق ديانة معينة بصورة متناسبة مع مقدار الخلاص الذي تعرضه هذه الديانة. وقد بينت سابقًا أن مساعدة الآخرين في إيجاد الطريق لخلاصهم ليست مجرد أمر مستحسن بل هي فرض ملزم لكل من تقع عليه مسؤولية رعاية هؤلاء الآخرين، وذلك يعني أنها فرض ملزم بالنسبة إلى الأغلبية منا. وبحسب وجهة النظر المسيحية، فإن من الجيد أن يتاح الخيار للآخرين بشأن عيش حياة أكثر كمالًا من ناحية كونها قائمة على عبادة الرب وطاعته، وهو ما سيؤدي ـ بالإضافة إلى خدمة الآخرين ومعاونتهم ـ إلى إدخالهم بإذن الرب إلى الجنة. وبناءً على مجمل ما ذكرته في الفقرة السابقة من أسباب تجعل من دخول الجنة أمرًا جيدًا، فإن عيش الآخرين لتلك الحياة وما يتبع ذلك من دخولهم للجنة سيكون أمرًا عظيمًا جدًا بالنسبة

(1) آر. أم. آدمز، **The Problem of Total Devotion** (إشكالية التكريس التام)، مراجعة: آر. أودي و دبليو جيه واينرايت، **Rationality, Religious belief and Moral Commitment**، مطبعة جامعة كورنيل 1986، 190 و 189.

إليهم. وبالتالي، فإن من الجيد بالنسبة إلينا أن نساعدهم ليكونوا في موضع يتيح لهم النظر بجدية إلى الخيار المتعلق باتباع الطريقة المسيحية. ومن الجيد بالنسبة إلينا أيضًا أن نشجعهم على اتخاذ القرار الصحيح. فإن إجبار أي إنسان على اتخاذ القرار الصحيح لا يعد أمرًا جيدًا أبدًا حتى وإن امتلك أي إنسان القوة على فعل ذلك، وهو ما لا نملكه. وفي خضم هذه المسألة شديدة الأهمية والمتعلقة بماهية ما ينبغي أن يكون عليه المرء، فإن ممارسة الشخص الأخلاقي الحر لحقه في اتخاذ قراره بنفسه هي أمر لازم.

انتفاء التعارض بين الأسباب الثلاثة

لن تكون الأسباب الثلاثة لاتباع الطريقة المسيحية متعارضة في الأحوال العادية، إذ إن تقديم العبادة والطاعة الواجبتين تجاه الرب ستشمل مساعدة الآخرين لتحقيق خلاصهم، الدنيوي والأخروي، وذلك لأن محبة الرب تشمل جميع البشر، وهو يريد أن يقع خلاص الآخرين عبر أفعالنا. وإذا قدم المرء العبادة والطاعة الواجبتين تجاه الرب وقام تبعًا لذلك بمساعدة الآخرين لتأمين خلاصهم، فإنه سيحقق بذلك خلاصه الخاص، إذ إن قيامه بتلك الأفعال يعني تشكيله للشخصية اللازمة لتحقيق هذه الغاية، وسنرى بصورة أكثر تفصيلًا في الفصل المقبل أن القيام بأفعال معينة مرة يسهل عملية القيام بها مرة أخرى. وعندما نقوم بأفعال العبادة والخدمة في وقت يصعب فيه القيام بها، فإننا نزرع في أنفسنا بصورة تدريجية ميلًا تلقائيًا نحو القيام بتلك الأفعال، ونغدو بذلك من الأشخاص الذين سيحظون بسعادة تلقائية في الجنة، ومن الذين سيدخلهم الرب المحب إليها. ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا عبر القيام بأفعال كهذه. وينشأ التعارض الوحيد الممكن بين هذه الأفعال عندما يهتم شخص ما بمحاولة إنقاذ الآخرين بصورة مبالغة تجعله ينسى عبادة الرب. وعلى الرغم من إمكانية حدوث ذلك، إلا أن من البديهي أنه لا ينبغي أن يقع لأن الالتزام بعبادة خالقنا هو أسمى أنواع الواجبات. ويضاف إلى ذلك أن التركيز المبالغ فيه لهداية الآخرين يمكن أن يأتي بنتائج عكسية على كل حال، فمن الصعب أن تقنع الآخرين بممارسة العبادة ما لم تمارسها شخصيًا.

إن كانت العقيدة المسيحية صحيحة، فإن السعي خلف جميع هذه الأهداف -مع الحفاظ على التوازن بينها بحيث لا تتعارض مطلقًا- ينبع من الهدف الأشمل الذي وصفه الأكويني بأنه القيام بالأفعال التي تقودنا محبة الرب إلى القيام بها، إذ إن محبته تقودنا إلى محاولة تحقيق تلك الأهداف كلها بصورة تتجاوز ما تقتضيه الطاعة المجردة

وحدها. ويمكن أن يظن المرء أن المسيحية حين توصينا بتكريس أنفسنا للرب بصورة كاملة، فإنها توصينا بأن تكون محبتنا لأنفسنا وللآخرين نابعة من سبب واحد متمثل في كوننا نحن وإياهم من مخلوقات الرب الذي يريدنا أن نحب أنفسنا ونحبهم، وبالتالي فإنها لا توصينا بأن تكون محبتنا لأنفسنا وللآخرين نابعة من دوافع متعلقة بذواتنا وذواتهم. فقد كانت تعاليم أوغسطينس تقول بأن محبة المرء ينبغي أن تكون في سبيل الرب[1]. وفي المقابل نجد أن روبرت آدم قد بين في ورقة بحثية عميقة ومقنعة بعنوان «إشكالية التكريس التام» أن محبة شخص ما تتضمن مشاركته في محبته للآخرين. فإن كان الرب يحب جارنا لذاته، فإن الطريقة الوحيدة التي نحب بها الرب هي عبر مشاركتنا له في حبه جارنا لذاته. وبالمثل، فإن انعدام محبة الشخص لأطفاله يعطيني الحق في اعتبار ذلك نقصًا في محبة ذلك الشخص لزوجته. وبناءً على ذلك فإن محبة الرب هي إحدى تلك الرغبات التي يتطلب تحقيقها وجود دافع غير مبني على تلك الرغبة وحدها. وهي رغبات ينبغي على المرء أن يخفف ـ بطريقة ما ـ من التركيز فيها إن أراد أن يستمتع بتحقيق كامل لها[2].

ويقال أحيانًا إن اتباع طريقة دينية لتحقيق خلاص المرء الذاتي هو ضرب من ضروب الأنانية. ومن المؤكد أن ديانة ذات محبة فياضة كالمسيحية لن تشجع الناس على اتباعها بناءً على هذا السبب؟ ويمكننا أن نضرب مثالًا بما أورده ب. ز فيليب الذي يرى أن اتباع المرء لطريقة دينية من أجل الحصول على خلاص ذاتي يعني أنه أخطأ في فهم مغزى وهدف الدين. يقول فيليب:

إن اختزال العقيدة في خلود الروح كحالة نهائية واعتبار ذلك مصدرًا حصريًا للأسباب الوجيهة التي تدفعنا للتصرف وفق طريقة معينة حاليًا، يشوه طبيعة الاعتبارات الأخلاقية. إذ إن من المؤكد أن ذلك لا يترك مجالًا لأي مقصد نابع من روحانية النفس. وإذا كان الناس يعيشون حياتهم وفق طريقة معينة

---

(1) دي. زد. فيليبز. **Death and Immortality** (الموت والخلود)، مطبعة ماكميلان، 1970، 30.

(2) أعلن مجمع ترانت أن لا بأس على المرء أن يأمل ويسعى لتحقيق خلاصه الأبدي (دينزينجر 1576). في القرن السابع عشر كان هناك بعض الاعتراضات من الزهاد أمثال السيدة جويون على الموقف الرسمي الكاثوليكي. انظر الصفحه 172. وللاطلاع على تاريخ الخلافات حول ما إذا كان متبع الطريقة المسيحية ملزمًا الزهد، انظر كتاب كيه. إي. كيرك **Vision of God** (لندن، لونغمان، جري اند كو)، 1931، 144ـ72.

لمجرد تسبب تلك الطريقة بمنظومة مآلات معينة، فيبدو لي أن تلك الطريقة لا تعنيهم بحد ذاتها[1].

وأنا أرى أن فيليب مخطئ هنا؛ فعلى الرغم من وجود أسباب وجيهة أخرى (دينية وغير دينية) لاتباع طريقة دينية، فإن سعي المرء لتحقيق خلاصه هو سبب وجيه بدوره. فأنا في سعيي للخلاص أحاول إبراز أفضل ما في ذاتي. وإن كان من الجيد في سبيل ذلك أن أطور قدراتي (مثل معرفتي بالتاريخ أو حتى قدرتي على الركض) وهو بالتأكيد أمر جيد، وإن كان من الجيد في سبيل ذلك أيضًا أن أسعى إلى إطالة أمد تلك القدرات (بإبقاء نفسي في حالة عقلية وجسدية نشطة عند كبري بدل الانكفاء في كرسي) وهو بالتأكيد أمر جيد، فمن الأحرى أن يكون سعيي لأجعل من نفسي شخصًا ورعًا وكريمًا ومحافظتي على ماهيتي هذه للأبد جيدا بدوره[2]. وكما رأينا سابقًا، فإن نوعية الخلاص كهدف لا تختلف عن نوعية الهدف المتمثل في العيش وفق الطريق الذي يؤدي إلى الخلاص، بل على العكس من ذلك، إذ إن الخلاص يشمل الاستمرار في العيش وفق ذلك الطريق مع إزالة العوائق التي كانت تحول دون النجاح الكامل في ذلك. كذلك لا يمكن المرء أن يعيش حياة مسيحية بهدف تحقيق منظومة أخروية من المآلات مع عدم اكتراثه بطريقة الحياة لذاتها. وعلى الرغم من ذلك فقد يقول فيليب إن هدفي الأساس ينبغي ألا يكون سعادتي الشخصية، مثل الأم التي ينبغي ألا يكون سعيها لتحسين حالتها الصحية مقدمًا على سعيها لتحسين حالة طفلها الصحية. ولكن هذا التشبيه لا يستقيم مع حالتنا هذه وذلك لأن خلاصي الخاص لا يتعارض مع خلاص الآخرين، إذ إن جزءًا من خلاصي يتحقق عبر مساعدة الآخرين لتحقيق خلاصهم، وإذا قمت بذلك فإنني أجعل من نفسي شخصًا يمكن أن يمنحه الرب الخلاص كما بينت أعلاه.

وبطبيعة الحال فإن هناك أسبابًا أخرى تدفع الناس إلى اتباع أجزاء معينة من طريقة دينية، وقد مررنا ببعض تلك الأسباب في سياق مختلف في الفصل الثالث. فقد يذهب الناس إلى الكنيسة من أجل إنجاح المزيد من الصفقات في تجارتهم، وقد يدخل شخص في ديانة ليتزوج من واحدة من أتباع تلك الديانة أو يحصل على راحة سريعة للبال، وقد يعبد الناس الرب أملًا في استجابته لدعواتهم في تحقيق ثروة وما إلى ذلك. وتعد خيرية هذه

---

(1) جون هيك، Religious Pluralism and Salvation (التعددية الدينية والخلاص) في **The Philosophical Challenge of religious Diversity** (التحدي الفلسفي للتنوع الديني)، تحرير: أف. أل. كوينن و كيه. ميكر، مطبعة جامعة أكسفورد 2000، 55.

(2) المرجع نفسه، 54.

الغايات محدودة إذ إن الدين يسعى إلى أمور أعظم منها لمصلحة البشر. وبصورة عامة، فإن من يتبع طريقة دينية بجدية من أجل تحقيق الغايات المذكورة أعلاه سيكتشف عاجلًا أن تلك الطريقة تشتمل على السعي تجاه أهداف أسمى، ولن يسعى تجاه الأهداف الأدنى إلا في حال توافقها مع الأهداف الأسمى. وفي المقابل، فإن من يتبع الطريقة الدينية لتحقيق غايات أدنى فقط سيكتشف بأنه كان يدفع ثمنًا باهظًا مقابل مكسب ضئيل، وسيكتشف أيضًا أن ذلك لم يكن الطريق الأفضل لتحقيق تلك الغايات الدنيا. فالشخص الذي يتبع الطريقة المسيحية بكل متطلباتها الجسيمة من أجل عقد صفقات جديدة في تجارته قد يجد نفسه ملزمًا إنفاق الكثيرمن وقته وماله وبالتالي فإنه سيجد نفسه خاسرًا للمال بالمحصلة النهائية. وقد يبدو من المعقول أن يؤدي المرء بعضًا من الشعائر العامة التي يتضمنها اتباع الطريقة المسيحية كالذهاب إلى الكنيسة أيام الآحاد لعقد مزيد من الصفقات في تجارته، ولكنه إن اقتصر على فعل ذلك، فلن يكون متبعًا للطريقة المسيحية إلى أي مدى معتبر. وقد تبدو الأهداف المتمثلة في الزواج من أحد أتباع الديانة أو تحقيق راحة بال سريعة أهدافًا ذات قيمة أعلى وأجدر لاتباع طريقة دينية، ولكن الاتباع الجاد للطريقة الدينية سيقتضي هيمنة الغايات الدينية الأخرى على التابع وهو ما يتضمن ثمنًا باهظًا، وقد يؤدي ذلك أيضًا إلى خسارة المرء للأمور التي تبع الدين من أجلها. فقد يخسر شريكته مثلًا إن كان عليه أن يموت في سبيل دينه، وقد يكتشف بأن أخذه لدينه على محمل الجد سيولد لديه حرجًا أكبر تجاه الكثير من المواقف الأخلاقية ويؤدي تبعًا لذلك إلى كثير من المواقف التي يؤنبه ضميره فيها. وبالتالي فإن اتباع دين في سبيل أهداف أدنى كهذه سيبدو تصرفًا أحمق نظرًا إلى جسامة الالتزام الذي يتطلبه.

رأي جون هيك في تكافؤ القيمة الخلاصية للديانات

على الرغم من موافقة مقولة جون هيك لمقولتي بأن لكل دين من الديانات الرئيسة فهمًا خاصًّا للخلاص، إلا أنه يقول بأننا إن تأملنا هذه المفاهيم المختلفة عن بعد للمقارنة بينها، فيمكننا بصورة تلقائية وملائمة أن ننظر إليها باعتبارها صياغات مختلفة للمفهوم الأكثر جوهرية والذي يصور الخلاص باعتباره تغيرًا جذريًّا من حالة غير مرضية بدرجة كبيرة إلى حالة أفضل وأسمى بلا حدود وذلك بسب ارتباطها الملائم بالكيان الحقيقي[1].

(1) جون هيك، **The Interpretation of Religion** (تفسير الدين)، مطبعة ماكميلان، 301.

والمقصود بالكيان الحقيقي هنا هو ما ينظر إليه هيك باعتباره «الحقيقة الإلهية العليا» [1]، والذي يصور في الأعراف المختلفة ككيان ذاتي أو غير ذاتي. ويظهر تحول الوجود البشري والمسمى بالخلاص أو الانعتاق في ما يثمره من أمور روحية وأخلاقية[2]. ويبدأ ذلك في هذه الحياة ولكنه لا يكتمل فيها بل يستمر في حياة أو حيوات أخرى. وتعد الثمرات الروحية بالأساس مسألة متعلقة بالانفتاح مع العلي القدير، وتتمثل في الصلاة (أو التأمل الروحاني) والطمأنينة، في حين أن الثمرات الأخلاقية تتمثل في التعامل الإيثاري مع الآخرين وهو ما ندعوه بالحب أو الرحمة. وعادة ما يتم التعبير عن ذلك بتقدير الناس كما نقدر أنفسنا ومعاملتهم كما نحب أن يعاملونا[3].

ومن المؤكد أن هيك محق في قوله بأن جميع الأديان الرئيسة تسعى إلى تنمية هذه الخصائص في البشر، وقد يكون محقًا في قوله بأن كثيرًا من اتباع أي من الديانات الرئيسة التي تتمحور حول السعي لإيجاد ارتباط ملائم مع الحقيقة سوف ينمون هذه الخصائص في ذواتهم [4]. ولكن إذا صح ما ذكرته سابقًا، فإن هيك مخطئ في افتراضه بأن خلاص المرء الذاتي وخلاص الآخرين هو الهدف المهم الوحيد لكل الأديان الرئيسة، وهو مخطئ أيضًا في قوله بأن جميع الأديان الرئيسة تملك المفهوم الجوهري نفسه للخلاص. وإن كان الرب قد قدم لمخلوقاته ما تؤكد جميع الديانات التأليهية -وعلى رأسها المسيحية- أنه قدمه، فإنه يستحق بالفعل أن نعبده، ولذلك نجد أن الهدف الأول للدين هو تقديم العبادة الممتنة والطاعة للرب، وليس ذلك من أجل ذواتنا كجزء من تحقيق الخلاص، بل من أجل الرب. وإذا لم يكن الكيان الحقيقي ذاتيًا ولم يكن هو الذي أوجد العالم ومن يسكنونه بإرادته

---

(1) Religious Pluralism and Salvation, 56.

(2) وعما إذا كان سيثمر اتباع طريقة دينية ما ثمرات روحية وأخلاقية، فهذه مسألة تجريبية بحسب رأي هيك (Religious Pluralism and Salvation, 56.)، ولكنه ذكر أمثلة عن قديسين من مختلف الديانات. انظر كتاب: The Interpretation of Religion, 301-2.

(3) انظر أم. دي. إيكيل، A Buddhist Approach to Repentance (نهج البوذية في التوبة) في Repentance: A comparative Perspective، تحرير: أيه. إيتزيوني و دي. إي. كارني. مطبعة رووان اند ليتلفيلد، 1997. ذكر إيكيل (132) أن ممارسة كهان بوذية الثيرفادا للاعتراف في مناسبات تعقد مرتين في الشهر والتي يخالفون العرف الرهباني. واقتبس تحليلًا معاصرًا عن هذا العرف، يوضح أن الغاية من الاعتراف ليست إزالة الشعور بالذنب أو آثار الفعل السيئ. فالاعتراف مهم لحض المرء على الامتناع عن تصرف كهذا في المستقبل، وللتأكيد على البهيكوس الآخرين، رهبان بوذية الثيرافادا، بأن المرء لم يزل حريصًا على الممارسة.

(4) The Interpretation of Religion, 311.

الحرة، فلا يمكن أن تقدم له الطاعة وليس من الملائم أن يُعبد، إذ إنك لا يمكن أن تكون ممتنًا لكيان ما على خلقه لك إن كان هذا الكيان قد فعل ذلك من دون أن تكون أنت أو أي شيء آخر ضمن اعتباراته، ولذلك فإن الديانات غير التأليهية ليس لديها هدف كهذا.

وعلى الرغم من أن جميع الديانات تروّج الخلاص، إلا أن ما بينته سابقًا يشير إلى اختلاف الديانات فيما بينها بشأن ماهية الخلاص، ويشمل ذلك أيضًا جزء الخلاص المتعلق بحياتنا الدنيوية. ومغزى ذلك هو أن أحد الأهداف الرئيسة للديانات التأليهية بالنسبة إلى عبادة الرب هو تحقق تأثير فوري لنتائج التواصل مع العلي القدير على خلاص الإنسان الذاتي. فهل يشمل ذلك عبادة الرب؟ أم التأمل في قانون الكارما؟ أم غير ذلك؟ بالنسبة إلى المسيحية، فإن أكثر الأمور أهمية هو التوبة أمام الكيان الحقيقي -أي أمام الرب- من خطايانا والسعي لنيل مغفرته، وتعد مغفرة الرب لنا جزءًا شديد الأهمية مما يشكل خلاصنا. ويختلف الأمر بالنسبة إلى البوذية، إذ إنك لا يمكن أن تخطئ إلا في حق كيان ذاتي مستقل، وليس في البوذية رب ذو كيان مستقل. ويضاف إلى ذلك أن ارتكابك لخطأ ما في البوذية لا يعني أنك اكتسبت ذنبًا، وبالتالي فإن فعلك لا يمكن محوه بالمغفرة التي تمنح المخطئ التائب من قبل من أخطأ بحقه. وعلى الرغم من قطعية كون الندم على الماضي السيئ والعزم على عيش حياة خيرة في المستقبل أمرًا شديد الأهمية في البوذية، وكون الاعتراف عاملًا مساعدًا مهمًّا لإعادة توجيه حياتك، إلا أن قانون الكارما لا بد أن يتحقق على أي حال، وذلك يعني أن العمل السيئ لا يمكن ببساطة أن يمحى عبر الآخرين الذين أخطأنا بحقهم سواء أكان من أخطأنا بحقه إلهًا أم بشرًا[1].

وإذا انتقلنا إلى البعد الأخلاقي (وهو ما يعني به هيك الكيفية التي ينبغي أن نتصرف بها تجاه الآخرين)، فلا شك في أن جميع الديانات ترى بأن خلاص المرء يشمل وجود المحبة والرحمة تجاه الآخرين. وبما أن ذلك يشمل تعزيز سعادتهم، فإن مغزى ذلك سيختلف باختلاف مفهوم المرء لماهية السعادة. فسعادة الآخرين بحسب الديانات التأليهية تشمل عبادتهم للرب وطلبهم لمغفرته، بينما تنكر الديانات غير التأليهية هذا الأمر. وبالتالي، فإن حب الآخرين سيتضمن خصائص مختلفة ينبغي تنميتها فيهم بحسب النوع المعني من نوعي الدين. وقد أشرت سابقًا إلى اختلاف الديانات

(1) Religious, Pluralism and Salvation, 62

بشأن ماهية الرغبات الدنيوية التي ينبغي تنميتها بالطريقة الملائمة، أو التي ينبغي كبتها وإخفاؤها. ويقر هيك بأن الثقافات المختلفة قد تتباين في آرائها حول ماهية ما يحقق السعادة، وحول ما ينبغي أن يحاول الساعون نحو الخلاص تعزيزه في نفوس الآخرين. ويضرب هيك مثلًا لذلك بالاعتقاد الخاطئ الموجود في بعض الثقافات بأن تقديم حياة كقربان عند تأسيس مبنى جديد ـ بوجه خاص معبد أو قصر جديد ـ سيضمن استقراره[1] مما يعزز سعادة المجتمع الذي ينتمي إليه. ولكن الخلافات عادة ما تكون أعمق من ذلك بكثير، فهي تتعلق بماهية السعادة ذاتها، وليس بمجرد ماهية الأعمال التي تحقق حالة معينة نتفق جميعًا على أنها تشكل جانبًا من جوانب السعادة.

ومن الأهمية بمكان أن نأخذ بعين الاعتبار ما إذا كان اتباع المرء لطريق ديني، فضلًا عن تزكيته ذلك الطريق للآخرين أمرًا يجدر القيام به، والتفكر فيما إذا كان يعرض احتمال وجود حياة كريمة وقيمة وسعيدة في الدار الآخرة أم لا. ومهما تكن قيمة سبعين سنة من الحياة القدسية في الدنيا، فإنني أشك شخصيًّا في وجود حق لي فضلًا عن واجبي بإقناع الآخرين بعيش حياة كاملة من التضحية بالذات في الدنيا ما لم تكن هناك قيمة كبيرة لهذا النوع من الحياة وما لم تكن هذه الحياة وسيلة لنيل حياة أكثر سعادة وجدارة بالعيش في الآخرة. وقد أوضحت سابقًا أن الأديان المختلفة تقدم لنا مفهومًا مختلفا عن ماهية تلك الحياة الآخرة، وقد بينت من قبل أن بعض هذه المفاهيم تصور لنا حالات أكثر جدارة للسعي خلفها مقارنة بالحالات الأخرى. وبحسب هيك، فإن التقدير الأساس لماهية الفوز الخيّر اللامحدود يمكن أن يكون صحيحًا من دون أن تَثبت كفاية أي من وسائلنا الحالية لتصوره[2]. وعلى الرغم من صحة ذلك، فإننا عندما نقيم كون هدف ما جديرًا بالسعي

(1) المرجع نفسه، 361. n.8

(2) إن محور بحث أس. مارك هيم في كتابه **Salvations** (الخلاصات)، أوربس بومس، 1995، هو أن الديانات المختلفة تملك مفاهيم مختلفة عن الخلاص، ولكنه افترض أن من الممكن تحقيق جميع الخلاصات الخاصة بمختلف الديانات. على سبيل المثال، يمكن البوذي أن يصل إلى حالة النيرفانا ويحظى المسيحي بالجنة، وربما يحظى البوذي الذي وصل إلى حالة النيرفانا بالجنة بعد ذلك. ربما يكون ذلك ممكنًا ولكن لا أحد يملك سببًا وجيهًا لافتراضه. يجب علينا أن نسعى مباشرةً إلى تحقيق الغاية الفضلى (خضوعًا لاشتراطات الفصل المقبل) وإلا فقد نفقدها عبر تشكيل شخصية لا تناسبها. وسوف أثبت في الفصل المقبل أن البوذي الذي نجح في التخلص من الرغبات الدنيوية قد جعل من نفسه شخصًا غير ملائم لدخول الجنة، وبأنه بحاجة إلى عبور المطهر (مكان تُطهر فيه النفس بعذاب له أجل محدود) بدلًا من الوصول إلى حالة النيرفانا لدخول الجنة.

خلفه، نحتاج إلى الاعتماد على الوسيلة المتاحلة لنا في الحاضر لتصوره، إذ إننا لا نملك وسيلة أخرى للقيام بذلك. وإذا لم يبد لك أن ما يعرضه دين معين متسقًا مع تصورك لماهية الفوز الخيّر اللامحدود، فلا يوجد ما يدفعك إلى افتراض كونه متسقًا مع تصورك في أرض الواقع، وبالتالي فإن الأسباب التي تدفعك لاتباع غايات ذلك الدين بدلًا من أي غايات أخرى ستكون واهية. وعلى الرغم من إقرار هيك النظري بأهمية هذه الاختلافات، إلا أنه يزعم أن تبني رأي صحيح بشأن هذه المسائل ليس ضروريًا لتحقيق الخلاص (انظر الصفحة 46). فهو يرى أننا يمكن أن نحقق الخلاص في آخر المطاف من دون أن يكون لدينا الآن رأي صحيح عن ماهية شكل الحياة في الدار الآخرة. وقد يكون ذلك صحيحًا، إلا أن جميع الأديان الكبرى (حتى في أكثر أشكالها تحررًا) تقول بأن كيفية حياتنا في هذه الدنيا تصنع فرقًا بالنسبة إلى ما سيحدث لنا في الدار الآخرة. وإذا لم نحاول حتى أن نكتشف أفضل نوع يمكن أن نحققه من أنواع الحياة في الدار الآخرة ونحاول تحقيقه ومساعدة الآخرين لتحقيقه تبعًا لذلك، فإننا بذلك نجازف حقا بأن نغدو ممن ليسوا جديرين أبدًا بتلك الحياة. وإذا لم يكن لدينا أي سبب إيجابي يدعونا للافتراض بأن الجميع سيحققون الخلاص في آخر المطاف، فلا يمكننا أن نفترض ذلك. وسأعرض بعض الأسباب في الفصل المقبل والتي تدفعنا للافتراض بأن تحقيق الخلاص للجميع ليس أمرًا حتميًا.

وبعكس ما أورده هيك، فإن للأديان المختلفة غايات مختلفة، فبعضها يسعى نحو غايات غير بشرية مثل تحقيق مجد الرب مثلًا. وتسعى الأديان المختلفة إلى إيجاد أنواع مختلفة من الناس في هذه الحياة مع علاقات مختلفة مع العلي القدير، وتعرض لنا هذه الديانات احتمالات مختلفة لما نسعى له في المستقبل. وقد بينت سابقًا أن بعض هذه الغايات أفضل من غيرها، وبعض هذه الأحوال المستقبلية أجدر بالسعي لها مقارنة بغيرها. وتشكل هذه الاختلافات جزءًا من الأسباب التي تدفعنا إلى اتباع طريقة دينية معينة بدلًا من أخرى.

العقيدة التي تتضمنها الطريقة المسيحية

يشمل اتباع طريقة دينية لأسباب دينية السعي لتحقيق أهداف لا يمكن تحقيقها إلا في حال صحة افتراض معين بشأن العالم الذي يقع خارج نطاق العالم الحسي، ويشكل ذلك الافتراض عقيدة ذلك الدين الذي نتحدث عنه. فاتباع الطريقة البوذية مثلًا يتضمن السعي نحو ولادة جديدة للروح في حياة خيرة لاحقة، ويعني ذلك أن يولد المرء مجددًا في حال

أكثر سموًا كمآل للحياة الخيرة التي عاشها المرء في ظروف أدنى بقليل، ومن ثم تحقيق حالة النيرفانا في آخر المطاف (بغض النظر عما نفهمه بشأنها). وبالتالي فإن البوذي يتصرف وفق الافتراض بأن كل من يموت يولد مرة أخرى في جسد جديد، ويستثنى من ذلك من يعيش حياة متناهية الخيرية في أحوال سامية مما يمكنه من تجاوز دائرة «الموت وولادة الروح مجددًا». وفي المقابل نجد أن من المحتمل أن اليهودي الذي عاش وفق القانون في القرون السابقة لولادة المسيح لم يكن يعتقد بوجود الدار الآخرة، ولكنه كان يقدم قرابينه الدينية في سبيل طاعة الرب الذي أوصاه بتقديمها. و بناءً على ذلك فإنه يتصرف وفق الافتراض بوجود الرب الذي يصدر الوصايا. ومن جهة أخرى، فإن اتباع الطريقة المسيحية لأسباب دينية يتضمن التصرف وفق الافتراض بوجود الرب الذي ينبغي أن يعبد ويطاع بصورة ملائمة، وبأنه سوف يدخل الأخيار إلى الجنة بعد هذه الحياة. وتشكل غايات الدين المسيحي هذه الأسباب الدينية التي يتبع المرء ذلك الدين من أجلها، وهي أمور يتمنى المرء -أو ينبغي له أن يتمنى- حدوثها. ولا يمكن تحقيق هذه الغايات إلا إن كان هناك رب يحققها. وبالتالي فإن السعي وفق الطريقة المسيحية يتضمن الإيمان بمعنى الثقة -التي حللناها في الفصل الرابع- بالتصرف وفق الافتراض بأن الرب سيوفر للمرء ما يريده أو يحتاجه. وإن كان الرب موجودًا، فإن الغاية المتمثلة في تقديم العبادة والطاعة الواجبة تجاهه ستتحقق عبر اتباع الطريقة المسيحية، وسيحقق الرب لمن يتبعون الطريقة الخلاص الكامل في الدار الآخرة، وسيضمن لنا أن تقرب أفعالنا الخلاص للآخرين.

وقد قلت في هذا الفصل إن أحد أهم العوامل المحددة لاختيار ماهية الطريقة الدينية التي سيتبعها المرء -إن حصل ذلك- هو العامل المتعلق بمدى خيرية الغايات التي يقدمها الدين. وتتعلق خيرية الغايات بمدى تمكينها المرء من الوفاء بالتزاماته مثل الالتزام بعبادة الرب إن وجد، ومدى تمكينها المرء من تحقيق ما يحسن تحقيقه ولكنه لا يجب (مثل تحقيق الخلاص الذاتي). وقد أوردت الأسباب التي تجعل من الغايات المسيحية غايات صالحة، والأسباب التي تجعل من الغايات البوذية واليهودية المبكرة غايات غير صالحة. وعلى الرغم من ذلك فإن بعض الديانات تعرض غايات متشابهة إلى حد ما فيما بينها. فمن المنطقي أن نعتبر أن ما يعرضه الإسلام يشابه ما تعرضه المسيحية، وهو تقديم العبادة والطاعة الواجبة تجاه الرب، وتحقيق الخلاص للذات وللآخرين. وعلى الرغم من ذلك فإن هناك بعض الفوارق بينهما من حيث صفات الرب الذي نعبده من أجلها كما بينت من قبل.

وقد رأيت أن مقدرتنا على عبادته لمشاركته لنا في حياتنا -إن كان ذلك صحيحًا- يعد أمرًا غاية في الاستحسان، وبالتالي فإن الخلاص الذي تعرضه المسيحية يعد أفضل بقليل من الخلاص الذي يعرضه الإسلام في هذه الحياة وفي الحياة الآخرة حيث يمكننا أن نتواصل مع الرب الذي ستكون علاقتنا به حينها أكثر حميمية.

وينبغي أن يكون العامل الآخر المساهم في تحديد ماهية الدين الذي نتبعه هو مدى احتمال تحقيقنا للأهداف التي يتطلبها ذلك الدين في حال اتباعنا لطريقته مقارنة باتباعنا لطريقة دينية أخرى أو عدم اتباعنا لطريقة دينية مطلقًا. وسأتطرق بالتفصيل في الفصل المقبل إلى كيفية اعتماد مدى صحة عقيدة الدين على مدى احتمال الفرضية التي تتضمنها ممارسة الدين. وسيمكنني ذلك من التوصل إلى استنتاج بشأن نوع الاعتقاد (و نوع الإيمان تبعًا لذلك) الذي تتطلبه الممارسة الدينية، وخصوصا الممارسة الدينية المسيحية.

الفصل السادس

دور العقائد

لقد زعمت في الفصل السابق أن على الرغم من وجود ثلاثة أنواع مختلفة من الأهداف على أكثر تقدير والتي تدعو الديانات المختلفة من أجلها إلى اتباع طريقتها الدينية، إلا أن الديانات المختلفة أحيانًا تتباين تباينًا كبيرًا في مفاهيم هذه الأهداف. وبالتالي، فإن اختيار الطريقة الدينية مرتبط بأهداف ذلك الدين (إن كانت عقيدة الدين صحيحة)، بمعنى إذا ما كانت الأهداف ملزمة أو يستحسن السعي إليها أو أن اتباعها أفضل من اتباع أهداف ديانات أخرى. ولكن الغاية الوحيدة في اتباع طريقة دينية معينة هي احتمال تحقيق الأهداف من خلالها.

يحتاج المرء في اتباع طريقة دينية من أجل تحقيق أهداف الدين إلى الإيمان على أقل تقدير بأن احتمال تحقيق تلك الأهداف باتباع تلك الطريقة يتساوى مع أي طريقة أخرى، وأن احتمال تحقيق تلك الأهداف عبر تلك الطريقة أعلى من احتمال تحقيقها عبر اتباع طريقة أخرى. (على سبيل المثال، عدم اتباع أي طريق ديني). إن اتباع طريقة دينية سعيًا لتحقيق هدف ما ليس مجرد أمر غير منطقي وأحمق بل أمر محال، وذلك إن اعتقدت أن اتباع تلك الطريقة سيقلل من احتمال تحقيقك للهدف إذا ما قارنته بطريقة أخرى. على سبيل المثال، قد لا أعتقد بقوة احتمال تحقيق الخلاص عبر اتباع الطريقة المسيحية، ولكن يمكنني الاستمرار في اتباعه لتحقيق خلاصي إن اعتقدت بأن لا احتمال أكبر لتحقيق خلاصي عبر اتباع طريقة أخرى (طريق الإسلام على سبيل المثال). ومثال ذلك أن يتم تخييري بين ست طرق توصل إلى لندن، بدايةً، قد لا أعتقد بأن طريقًا معينة ستقودني بالأرجح إلى لندن، إلا أنني قد أسلك إحداها للوصول إلى لندن ما لم أعتقد أن طريقًا أخرى قد تقودني إليها. لاحقًا ومن أجل تبسيط المسألة، سأفترض بأن المرء يعتقد أن طريقة دينية واحدة ذات احتمال أكبر لتحقيق أهداف الدين من طريقة أخرى، مع تجاهل احتمال اعتقاده بتساوي عدد من الطرائق في امكانية

تحقيق تلك الأهداف. وبالتالي، سوف أصوغ الإيمان الذي يحتاجه المرء لاتباع طريقة دينية ما بالإيمان الذي يقتضي اتباع طريقه احتمال أكبر لتحقيق أهدافه من أي طريقة أخرى. وسوف تكون الكيفية التي سأعدل فيها من تحليلي واضحة فيما يخص التعامل مع شخص يؤمن بتساوي طريقتين أو أكثر في احتمال تحقيق الأهداف، وباحتمال أعلى من أي طريقة أخرى.

وبالتالي، فإن المعتقد الذي يحتاجه المرء لاتباع طريقة دينية ما هو معتقد غايات الوسائل، أي الإيمان بوسائل معينة (ذات احتمال أكبر من أي وسائل أخرى) تؤدي إلى بلوغ نهاية معينة. ولكن، كما رأينا في الفصل الأول، إن معتقدات غايات الوسائل يندر أن تأتي بمفردها، فهي تنبع عادةً من معتقدات أكثر نظرية حول ماهية الكون. ومثال ذلك، عملية الاعتقاد بأن وضع 50 باوند في جهاز بيع آلي سينتج منها حصولي على علبة كاكاو من دون أن يكون لدي أي فكرة أو معتقد سابق حول كيفية تحقق هذا الهدف (على سبيل المثال، كيفية عمل الآلة). إن الاعتقاد السابق قد يكون قائمًا فقط على تجارب سابقة من القيام بأمر مماثل. ولكن الاعتقاد بأن اتباع طريق معين سيحقق (أكثر من اتباع أي طريق آخر) خلاصًا للشخص الساعي (أو أي من الأهداف الأخرى للدين) لن يكون قائمًا على تجربة سابقة تتمثل في عدد المرات التي قادت فيها طرائق مختلفة إلى الخلاص (أو أي من الأهداف الأخرى). كذلك لا تتوافر احصائيات حول نسبة الأشخاص الذين اتبعوا بعض الطرائق الدينية وحققوا خلاصهم (أو أي من الأهداف الأخرى للدين). وبما أنه لا يوجد احصائيات كهذه، تحتاج معتقدات غايات الوسائل المتعلقة بنتائج اتباع طريقة دينية ما إلى تبرير نظري فيما يخص العقيدة الذي تقتضي بأن اتباع طريقها سيحقق الأهداف واتباع طرائق أخرى (أو عدم اتباع أي طريقة) سيقلل من احتمال تحقيق هذه الأهداف. إن الإيمان الذي يحتاجه المرء في العقيدة هو أن احتمال صحة هذه العقيدة أكبر من صحة أي عقيدة بديلة منافسة، والعقيدة البديلة هي العقيدة التي تقتضي بأن اتباع طريقة دينية منافسة سيحقق أهدافًا مماثلة واتباع طرائق أخرى سيقلل من احتمال تحقيق ذلك.

إنني استدل من مفهوم العقيدة وجود نظام نظري بالمعنى الواسع والمبهم، والذي يحتوي على بعض المطالب الرئيسة المتفق عليها من قبل اتباع الدين وبعض المطالب الجدلية الأخرى الثانوية. ولم أستخدم مصطلح عقيدة بالمفهوم الضيق، باعتباره مجموعة من الفرضيات التي تتطلب من عضو الكنسية الموافقة عليها. ولكنني فيما بعد أوضح كيف أن العقيدة النيقية، والتي تتطلب عادةً موافقة المسيحيين، تكون أيضًا مشمولة بالمفهوم ذاته.

ولا أحاول بذلك أن أظهر بأن العقيدة المسيحية (بالمعنى الواسع) عقيدة صحيحة، ولكن ما أحاول أن أنقله هو أنه إن كانت صحيحة فإن لديها المصادر التي تفسر سبب ما يثمره اتباع الطريقة المسيحية من تقديم العبادة والطاعة الواجبتين للرب أو الأرباب وتحقيق الخلاص للمؤمن ذاته ومساعدة الآخرين على تحقيق خلاصهم.

التفسير المسيحي لما يفضي إليه اتباع الطريقة المسيحية تقديم العبادة والطاعة الواجبتين اتجاه الرب أو الأرباب

إن العقيدة المسيحية (كالعقيدتين اليهودية والإسلامية) تقتضي وجود رب مطلق الخيرية والقدرة والعلم، مصدر الوجود الذي خلقنا وخلق الكون وأبقانا. وبالتالي، فإن تقديم العبادة له وطاعة أوامره أمر واجب للأسباب المذكورة في الفصل السابق. ولكن العقيدة المسيحية المفصلة تقدم لنا أسبابًا إضافية لعبادة الرب وطاعته وتخبرنا بالكيفية التي يتوجب علينا فيها تقديم العبادة وعن الأوامر أو الوصايا التي قد أصدرها الرب وعن سبب اتباع الطريقة المسيحية والذي يترتب عليه اتباع تلك الأوامر والوصايا.

تخبرنا العقيدة المسيحية بأن الرب هو الثالوث، المكون من ثلاثة من الأقانيم الإلهية: الأب والابن والروح القدس، متحدين تمامًا في الأفعال ومكملين بعضهم لبعض في المحبة. إن الأب، بحكم طبيعته الإلهية، يوجد معه بالضرورة الابن (ومع الابن أو ربما عبر الابن) توجد الروح، وبالتالي فإن عبادة الرب واجبة ليس فقط لكونه مصدرًا مثاليًا للوجود بل لإظهار كامل المحبة. وتزداد الحاجة إلى الشعور بالامتنان والطاعة عندما يتجلى الرب الابن على هيئة إنسان، كيسوع المسيح، ليتيح لنا طرقًا لمغفرة ذنوبنا ويتعرف إلى أوجاعنا ويرشدنا إلى أسلوب حياة.

وفقًا للعقيدة المسيحية، تعد المعصية مشكلة عظيمة (فارتكاب المعصية يعني الفشل في أداء المرء لواجباته اتجاه الرب). ويعاني البشر النزعة المتوارثة نحو الشر والرغبة في ارتكاب كل ما هو محرم (وكذلك أيضًا مما لا شك فيه الرغبة في فعل الخير بالمجمل)، ولقد أدرك جميع المفكرين الدينيين وغير الدينيين هذه النزعة. وبافتراض وجود الرب، تميل الطبيعة البشرية إلى التقصير في تقديم العبادة والطاعة الواجبتين، وإظهار المحبة للأصدقاء والتصرف في الكون وفقًا للطريقة التي وضعها الرب. كذلك نتحمل مسؤولية الخطايا التي ارتكبها أسلافنا (سلفنا الأول آدم) إلا أن هذه الخطايا لا ينشأ عنها شعور بالذنب في اعتقادي. يشكل جميع ذلك ميراثنا من الخطيئة الأولى، وقد تعرض جميع البشر

لهذه النزعة وارتكبوا المعاصي بدرجات مختلفة وحض بعضهم بعضًا على المنكر حتى انتقلت نزعة ارتكاب المعاصي اجتماعيًا ووراثيًا، مما جعلنا بحاجة إلى عفو من الرب.

تزعم العقيدة المسيحية أن الرب يعفو نتيجةً لحياة يسوع المسيح وموته. ولكن يوجد في التقليد المسيحي عدة تفسيرات حول الكيفية التي يتم فيها العفو عنا عبر تلك الحياة والموت. وقد أصدر لاهوتيون مختلفون نظريات مختلفة حول السبب وراء حاجة البشر إلى العفو وعدم قدرتهم على اكتسابه، وكيف أن الرب قد منحه عبر التجسد على هيئة يسوع المسيح وكابد المعاناة ومن ثم الموت. وبذلك جعل التكفير عن الخطايا متاحًا لجميع من رضي بالقدر الذي كتبه الرب له، والذي يعفو بدوره عن أي شخص يطلب عفوه بفضل حياة يسوع المسيح وموته. هناك نظرية تقول بأن حياة يسوع وموته هي فدية قدمها الرب الأب للشيطان ليحررنا من قيوده، بينما تقول نظرية أخرى أن الحياة والموت ما هي إلا عقوبة لخطايانا التي تحمّل عواقبها يسوع بدلًا عنا، وتقول النظرية الثالثة بأن الحياة والموت ما هي إلا ضريبة تعويض أو أنها بمثابة قربان منا للرب الأب. أما النظرية التي تعد في اعتقادي أكثر منطقية (واعتقادي هذا نابع من الأكويني وحدده أنسليم، لاهوتي وفيلسوف من أوائل السكولائيين المدرسيين) هي كالتالي: يتطلب العفو عن الخطايا توبة واعتذارًا وتعويضًا وكفارة. على سبيل المثال، إن أخطأت في حقي فإنك بحاجة إلى التكفير عن خطئك بتقديم اعتذار صادق (أي التعبير عن الندم والاعتذار معًا) وتقديم تعويض (على سبيل المثال، القيام بالخدمة التي كان يتطلب عليك القيام بها سابقًا) وتقديم مزيد من الكفارات لتكون بمثابة عربون توبة. فإذا كفرت عن ذنبك، يستحسن علي أن أعفو عنك، من دون الالحاح على تعويض أو تكفير، ولكنك بحاجة إلى الندم والاعتذار قبل أن أسامحك. وإلا فإنني لن آخذ اعتذارك على محمل الجد وسوف أستنتج بأنك غير مكترث بالخطأ الذي ارتكبته. إن التسامح مع شخص ما لا يعني معاملته كشخص مخطئ ـ فيمكنني أن أقوم بذلك فقط عبر تجاهل ذلك الخطأ ـ ولكن بمعاملته بناءً على إقراره بخطئه وسعيه للمصالحة بالطريقة الموصوفة. وهنا فقط يؤخذ الفعل السيئ على محمل الجد، ويتم التعامل معه وفقًا لذلك. وسيغفر الرب لنا خطايانا إن بادرنا إلى القيام بما يدل على الشعور بالندم والرغبة في طلب المغفرة. وإنه لمن الجميل أن يساعدنا الرب في أن نأخذ خطايانا على محمل الجد، فهو يتيح لنا طرقًا للتوبة وفقًا للمذهب المسيحي، تمامًا كالمال الذي يقدمه الأب لشخص لإصلاح النافذة التي تسبب ابنه بكسرها. وقد قام بذلك عبر هيئته المتمثلة في يسوع المسيح، أي

كإنسان (ولكن غير مدين للرب بأي شيء) عاش حياة بشرية كاملة. ونحن الآن يمكننا أن نعيد تلك الحياة إلى الرب، عبر طلب العفو وإظهار الندم -ولو كان ذلك بصورة غير مكتملة- وعبر التكفير عن خطايانا. وحتى نطلب من الرب أن يعد هذه الحياة بمثابة تكفير عن خطايانا، لا بد أن نأخذها على محمل الجد[1].

وبما أن الرب قد أتاح طرائقًا للتكفير عن خطايانا، فإن ذلك يعطينا مزيدًا من الأسباب لتقديم العبادة الممتنة له. وبإتاحة الإصلاح والتعويض، يبين لنا الرب كيف نسعى لمغفرته، وذلك بطلبها باسم حياة المسيح وموته. وتذكر العقيدة المسيحية (على الأقل وفقًا للتعاليم الكاثوليكية والأرثوذيكسية وبعض من تعاليم البروتستانتية) بأن المسيح هو من وضع المعمودية والقربان المقدس كوسائل يمكننا من خلالها طلب العفو من الرب باسم حياة المسيح وموته. وبالسعي للمعمودية (كأشخاص بالغين) فإننا نسعى لمغفرة ذنوبنا، بالتوبة وطلب العفو. تقدم لنا ثمرة تضحية المسيح بحياته ومماته عبر اندماجنا في هيئة المسيح المتمثل في الكنيسة. ويتم تأكيد هذه المنافع في القربان المقدس كل أسبوع (أو في أي وقت) نمتثل فيه للرب بالعبادة الممتنة لتضحية المسيح بحياته وموته، وطلب المغفرة من الرب على ذلك. وبالتالي، لا تفسر لنا العقيدة سبب عبادة الرب وطلب المغفرة منه فقط، بل أيضًا كيفية القيام بذلك. وعليه فهي تفسر لنا كيف أن السعي لمغفرة الرب بالطريقة المنصوص عليها في المسيحية سيحقق بعض الأجزاء من أهداف الدين.

أوجد لنا الرب المعاناة بعدة صور-إما عبر أفعال متعمدة أو إهمال الآخرين لنا أو طبيعة الحياة التي ينتج منها أمراض وتشوهات لم يوجد لها علاج بعد. ترى العقيدة المسيحية بأن الرب مطلق الخيرية يقوم بذلك للحفاظ على بعض الغايات النافعة والتي لا يمكن تحقيقها بأي وسيلة أخرى. إن مجامع الكنيسة واللاهوتيين لا يدعون دائمًا بمعرفة تلك الغايات ولكنهم يدعون بأنها خيّرة. فنحن البشر في بعض الأحيان نعرض أطفالنا للمعاناة من أجل مصلحتهم- على سبيل المثال، قد نجبرهم على اتباع نظام غذائي ممل أو القيام ببعض التمارين من أجل الحفاظ على صحتهم أو الانضمام إلى مدرسة الحي «ذات النظام الصارم» لبناء علاقات جيدة في المجتمع. في ظل هذه الأجواء، يستحسن أن نتضامن في ذلك مع أبنائنا عبر مشاركتنا لهم فيما يقومون به - على سبيل المثال، مشاركتهم في اتباع

(1) وللاطلاع على مزيد من هذا التفسير حول كيفية تكفير الرب لخطايانا ومقارنته بتفسيرات أخرى، انظر كتابي **Responsibility and Atonement** (مطبعة كلاريندون، 1989)، الفصل العاشر.

النظام الغذائي والتمارين أو المشاركة في جمعية الآباء في مدرسة الحي. وتدعي العقيدة المسيحية أن في حياة يسوع شاركنا الرب المعاناة، وبذلك تظهر لنا مزيدًا من الأسباب لتقديم العبادة الممتنة له.

وأخيرًا تنص العقيدة على أن الرب قد أرشدنا لاتباع أسلوب حياة عبر يسوع المسيح- وذلك إما عبر تلقين التعاليم الشفهية أو بتقديمه نموذجًا لحياة بشرية متكاملة عاشت تحت ظروف قاسية. ولقد أكد واستوفى يسوع على بعض تعاليم العهد القديم في الكيفية التي يجب أن نتصرف بها اتجاه الرب واتجاه بعضنا بعضًا، وأوحى الرب لكتاب العهد الجديد بتدوين هذه التعاليم الشفهية في الأناجيل ورسائل العهد الجديد. وذلك لأن العقيدة تنص على اعتبار أن الرب كان متمثلًا في يسوع المسيح، وأن اتباع الطريقة المسيحية يقتضي طاعة أوامر الرب (وربما كذلك تأدية النوافل) وتحقيق الهدف الأولي (والأهداف الأخرى غير المباشرة) من الدين. إن التوراة القديمة والجديدة تعد بالنسبة إلى المسيحيين كتابًا مقدسًا يحوي محفوظات بتعاليم الرب لإسرائيل القديمة، وتفسيرًا لأعمال وتعاليم يسوع المسيح وآثارها على العالم. إلا أن التوراة تحتاج إلى تفسير، فعلى سبيل المثال: نحتاج إلى معرفة أي أجزاء من التوراة تم سردها كأمثلة، وأي منها يحكي تاريخًا واقعيًا وأي من فرضياته حول التاريخ والعلوم غير متعلق برسالته، وأي أجزاء من تعاليمه الأخلاقية يشير إلى الوصايا التي وجهها الرب إلى قوم من البشر (على سبيل المثال، اسرائيليات ما قبل المسيح أو قوم معينون كان قد كتب لهم القديس بول رسالة) وأي منها صالح لتطبيقه في كل زمان ومكان وهكذا[1]. ويشكل المفسر الأفضل للتوراة مصدر خلاف ما بين كونه المؤمن المصلي المنفرد أو البابا أو مجامع الكنيسة أو الاجماع المسيحي الواسع، على مدى قرون متعدّدة. ولكن في المجمل، يتفق المسيحيون على أن الوصايا الأربع الأولى من الوصايا العشر تشكل هيكلًا لكيفية تعاطي البشر مع الرب (ويعد يوم السبت المنصوص عليه في الوصية الرابعة هو يوم السبت الجديد ـ الأحد) واتفقوا على أن الوصايا الست الأخيرة تشكل هيكلًا حول واجبات البشر اتجاه بعضهم بعضًا. وهناك طرائق متفق عليها إلى حد

---

(1) للاطلاع على تحليلي حول الطريقة الصحيحة لتفسير الكتاب المقدس، انظر كتابي **Revelation** (مطبعة كلاريندون، 1992)، الفصل العاشر. تحتوي الطبعة الأولى من كتاب **Faith and Reason** على بعض الشروحات حول الطريقة الصحيحة لتفسير الكتاب المقدس في الفصل السابع، والذي حذفته الآن، نظرًا إلى معالجتي الكاملة لهذه القضية في كتاب **Revelation**.

كبير في فهم معظم الوصايا، على سبيل المثال، تُفسر الوصية الخامسة بتحريم القتل (ما عدا في حالات الحرب ولتنفيذ عقوبة الاعدام) وتُفسر الوصية السادسة بالنهي عن الجماع لغير المتزوجين. كذلك هناك اجماع كبير بأن عظة الجبل وبعض الأجزاء الأساسية من تعاليم القديس بول تُفسر على أن الرب جعلها صالحة للتطبيق والنشر في كل زمان ومكان. وقد شكل يسوع المسيح قدوة لنا في كيفية خدمة الرب والآخرين، وذلك عبر الحياة التي رضي أن ينهيها بأن يتم إعدامه ظلمًا عوضًا عن المقاومة. وبالتالي، تنص العقيدة على ما أمرنا به الرب وما دعانا إليه. وعلى كون الطريقة المسيحية سوف تساعد في تحقيق الهدف الأول من الدين، وتقدم لنا سببًا إضافيًا في ضرورة مساعدة الآخرين، إلى جانب الخير الأساس الكامن في ذلك وحقيقة أن الرب الخالق قد أمرنا وأوصانا به، ألا وهو أن هؤلاء البشر هم أيضًا مخلوقات الرب والشعور بالامتنان للرب يجب أن يقودنا إلى مساعدة مخلوقاته الأخرى من البشر.

وبما أن العقائد التأليهية الأخرى تطرح تفسيرات مختلفة حول طبيعة الرب (وتحديدًا، انكار مبدأ التجسد) إلا أنها لا تطالب بعبادة الرب من أجل خصائصه والتي، وفقًا للعقيدة المسيحية، يستحق عليها العبادة، إذ تنص تلك العقائد على أن الرب أوصى بالقيام بأفعال متعددة من قبل القوم الذين تنص العقيدة المسيحية أنه أوصاهم بها. وبالتالي، فإن العقيدة المسيحية لا تشرح فقط أن السبب في اتباع الطريقة المسيحية سيحقق الهدف الأول المتمثل في تقديم العبادة والطاعة الواجبة للرب، بل كيف ان اتباع طرائق دينية مختلفة أقل احتمالًا في تحقيق ذلك.

التفسير المسيحي في الكيفية التي تحقق بها الطريقة المسيحية الخلاص

أولًا: يقتضي تحقيق الخلاص القيام بأفعال خيّرة على الأرض، ويشمل ذلك تقديم العبادة وخدمة الرب التي سبق وذكرتها. إذ إن القيام بأفعال خيّرة يعود بالمنفعة لنا ولكل من نخصه بهذه الأفعال (الرب والبشر والحيوانات). كذلك يتطلب تحقيق الخلاص السعي للحصول على مغفرة من الرب على خطايانا، وقد فصلت سابقًا وجهة نظر الدين المسيحي في كيفية تحقيق ذلك عبر الندم والتوبة، وطلب العفو من الرب باسم حياة والمسيح وموته، والسعي للمعمودية مع التوبة وتجديد الندم في عبادتنا على الذنوب التي قد نرتكبها بعد أن طهرتنا المعمودية. كذلك يتضمن تحقيق الخلاص أيضًا الحصول على فهم عميق لطبيعة

الكون ومكاننا فيه. وهذا الفهم العميق مطلب مهم لأنه منصوص عليه في مذهب الكنيسة المسيحية، والذي نتعلمه بانضمامنا للكنيسة وتلقي التعليمات فيها. وترى العقيدة أيضًا أن أولئك الذين تعكس صلواتهم الأحكام العقائدية ويحاولون تطبيق تبعّاتها في العالم حولهم هم الأكثر عرضة لاكتساب فهم أعمق وإدراك لحضور الرب في الصلاة وبالتالي يصلون إلى مرحلة الألفة مع الرب تقوية علاقتنا به. إلا أن العقيدة وترى أيضًا أن هذا الفهم والعلاقة القوية بالرب سوف تزداد عمقًا في الجنة، التي وعد بها الرب أولئك الذين اتبعوا الطريقة المسيحية بكل تفانٍ. وعليه، فإن تحقيق الخلاص باتباع الطريقة المسيحية أكثر احتمالًا من اتباع أي طريق آخر.

وللحصول على جواب مقنع نحتاج إلى بعض من التفسير حول تحيز الرب، أو ليس من المتوقع من رب كريم أن يكافئ كلًا من الصالح والطالح بالتساوي بالجنة؟ قد تأتي إجابة ذلك في أن لا حق للبشر في دخول الجنة، إذ إن الرب قد وعد بها أولئك الذين يتبعون الطريقة المسيحية وسيفي بوعده لهم. يملك البشر الخيار في اتباع الطريق الديني، ولكن ينبغي عليهم تحمل عواقب رفض فرصة الفوز بالجنة. إنه لمن الجيد أن يفرض على البشر اتباع طريق ما ويأتي تشجيع الرب لهم على كذلك بدخول الجنة. كما يستحق الفوز بالجنة أولئك الذين يتبعون الطريق على غير يقين للوصول إلى الجنة. إن الرب لا يظهر لنا هنا بصورة غير منطقية تمامًا. إذ إن مكافأة الرب للعمل القيم أمر منطقي، بينما ـ كما جادلت في الفصل الثالث ـ من غير المنطقي مكافأة الرب للمعتقد بغض النظر عن الطرائق التي تم اكتسابه بها.

إلا أن هذه الاجابة تبدو إجابة سطحية إذ إنها تثير مزيدًا من المشكلات. على سبيل المثال، لم يسمع جميع البشر بالإنجيل ولا علم للجميع بما يتيحه لنا والشروط التي ينطوي عليها (ناهيك بالأسباب المنطقية للاعتقاد بأن ما تدعو إليه الكنيسة هو دعوة ربانية). فلماذا، يحرم هؤلاء من المكافأة نتيجة جهلهم؟ يبدو لي أن التقليد المسيحي يملك المصادر لحل هذه الإشكاليات المتمثلة في الاجابة السطحية التي ترى أن الجنة لا تعد في الأساس مكافأة لأفعال الخير ولكن بمثابة ملجأ للصالحين من البشر، فالذي يحدد فوز الشخص بالجنة ليس الأفعال التي يقوم بها بل معدن الشخص بحد ذاته. وينبع ذلك كله من التفسيرات الكاثوليكية والبروتستانتية للشخص الذي سيتم انقاذه، والذي سبق وأشرت إليه في الفصل الرابع. تتضمن الشخصية الصالحة الاستعداد للقيام بأفعال

خيّرة وليس بالضرورة القيام بها فعليًا [1] (بما فيها السعي لطلب مغفرة الذنوب بالطريقة الصحيحة). وللفوز بالجنة، وفقًا للعقيدة المسيحية، لا بد من التمتع بشخصية قومية كهذه. وذلك لأن أصحاب الجنة يقومون بأفعال ذات قيمة عالية في حال يجدر بها القيام بذلك مع إدراكهم لذلك ورغبتهم في القيام بتلك الأفعال. وبالتالي، سينعمون بسعادة عميقة لا تتحقق إلا إن كانت لديهم الرغبة في الوجود في تلك الحال، وقيامهم بتلك الأفعال، من دون الرغبة في الوجود ذاته في أي مكان آخر أو القيام بأي عمل آخر. أي أن الفوز بالجنة لا يتحقق سوى لشخصية ذات سمات معينة.

إن الحياة المرغوبة في الجنة، كما رأينا سابقًا (ص. 180)، هي نوع الحياة نفسها المترتبة على اتباع الطريقة المسيحية في الدنيا، مع وجود صعوبات وعوائق للنجاح وتقليل من الرغبات الدنيوية. وعليه، يمكن المرء أن يبدأ بالتمتع بالحياة في الجنة من الدنيا. إذ إن الإنسان الذي ينظر إلى الخيرية في تلك الحياة قد يرغب في السعي إليها وبالتالي التنعم بنعيم الجنة عبر اتباع تلك الحياة (اتباع الطريقة المسيحية) في ظروف غير مؤاتيه في الدنيا. فالرب يدخل الجنة أولئك الذين يختارون بوعي ذلك النوع من الحياة.

إن طبيعة الإنسان متغيرة إذ إن شخصيته تتشكل وفقًا للأفعال التي قام بها خلال عمره. فالإنسان يبدأ حياته باتباع طرائق مختلفة للاستفادة من الفرص، وذلك إما باختياره القيام بأفعال معينة أو السماح لنفسه بالتفاعل مع المواقف بطرائق معينة، ويصبح تدريجيًا شخص معروف بنمط سلوكي معين. دائمًا ما تتاح في الحياة فرص للمرء في اتباع طرق الخير، قد لا تأتي بصورة بديهية في البداية، ولكن إن دفع نفسه على القيام بأفعال خيّرة وتفكر في الخير الكامن فيها، سوف يصبح من التلقائي السعي إليها. ووفقًا لأرسطو «أن الشخص يصبح عادلًا بقيامه بالأفعال العادلة وحكيمًا بقيامه بأفعال حكيمة وشجاعًا بقيامه بأفعال شجاعة» [2]. أي إن القيام بأفعال معينة، يجعل تكرارها تلقائيًا. وبالتالي، سوف يسعد المرء بما يقوم به بصورة تلقائية ويرى أنه عمل خيّر، تمامًا كالشخص الذي يجعل من فعل

(1) يلقى هذا الرأي الكثير من التطابق في الكتاب المقدس متمثلًا في حكاية العمّال في كروم العنب (إنجيل متّى 20: 1ـ16). حيث شبه دخول الجنة بالحال التي تتساوى بها مكافأة أولئك الذين يعملون طوال اليوم بمن يعمل لساعة واحدة فقط. والمعايير التي تحدد حصولهم على مكافأة دخول الجنة هي وضعهم كعمّال، يعملون على إنماء كروم العنب (بتقبلهم للقيام بالعمل عند الحاجة لذلك)، وليس في عدد ساعات العمل التي قاموا بها.

(2) كتاب الأخلاق النيقوماخية، 1103b.

معين بديهيًّا حتى يتمكن من خلق ردة فعل مشابهة. إن حكم شخص ما على حال معين (العبادة على سبيل المثال) بأنه حال جيد، عبر الخوض في مزاياه والتفكير في عيوب الأحوال الأخرى، والسعي نحو الحال الجيد وتجنب الحال السيئ، من الممكن أن يخلق الرغبة في الوجود في ذلك النوع من الحال. إن تشكل الشخصية يستغرق عادةً عدة سنوات، وهو أمر مستحسن. وذلك لأن القدرة الدائمة على الاختيار على مدى فترة من الزمن يكفل النية الجادة للفاعل. إلا أنه قد نجد أشخاصًا يستطيعون تغيير أنفسهم (أو السماح لأنفسنا بالتغيير عبر الهداية أو المرور بنقله) في فترة قصيرة جدًا من الزمن، ولا يتبقى لديهم واجب بعدئذٍ سوى الحفاظ على ذلك. وخلال مرحلة تكون الشخصية، يعمل المرء كمنظومة تساعد الناس من خلال حياة العبادة والتعاليم، على القيام بأفعال الخير وذلك بالطبع عبر مساعدة مجتمعه (الذي قد يفشل أحيانًا)، والكنيسة (التي ينضم إليها أولئك الذين يسعون لمغفرة الرب عبر المعمودية). وبالتالي، إن اتباع الطريقة المسيحية يتضمن عضوية الكنيسة. إلا أن الشخص قد يكون في بعض الأحيان محاطًا بالرغبات السيئة بحيث لا يوجد قوة في الكون تمكنه من التخلص منها وأن يجعل من نفسه شخصًا مستحقًا للفوز بالجنة، فهنا تطمئن العقيدة المسيحية ذلك الشخص ذا النية الحسنة إلى وجود مكان له في الجنة، وتؤكد له في المقابل أن الرب سوف يمحو تلك الرغبات السيئة في الآخرة.

ولكن ليس بالضرورة أن جميع البشر، الذين يسعون في الحياة الدنيا للقيام بأفعال خيّرة، هم ممن يتبعون الطريقة المسيحية، وذلك لأنهم ـ وفقًا للعقيدة المسيحية ـ يملكون تصورًا خاطئًا عما تنطوي عليه الحياة الخيّرة. فربما لم يسبق أن خطر في ذهن هؤلاء البشر وجوب البحث في الأديان، وإن أجرى أحدهم هذا البحث فمن الممكن، عبر دلائل مظللة أو معايير استقرائية خاطئة، أن يعتقد بأن بعض الطرائق الدينية الأخرى (كالإسلام) ستحقق باحتمال كبير أهداف الدين. يعتقد المسلم والمسيحي على حد سواء بأن الرب مطلق الخيّرية، ولكن الطريقة التي يعبد كل منهما الرب والخصائص والأفعال التي يُمجدان الرب فيها يوضح أن هناك فرقًا بسيطًا في المعتقد الذي تنطوي عليه الخيرية المثالية. وبممارسته للعبادة، تصبح العبادات أمرًا تلقائيًّا بالنسبة إليه ويصبح شخصًا مختلفًا قليلًا عما كان من الممكن أن يكون عليه في حال لو اتبع الطريقة المسيحية. فقد اعتاد ممارسة العبادة بطريقة يرى المسيحيون أنها لا تقدر الرب حق تقديره، وذلك بعدم إجلال بعض من صفاته العظمى (على سبيل المثال، المحبة بين أعضاء الثالوث) وأفعاله (المتمثلة في تجسده وموته على

الصليب). فإن كنت تعتقد بأن الرب قد شاركنا حياتنا البشرية وبالتالي اتاح لنا مغفرة ذنوبنا، فإنك تملك على الأرجح نوعًا من التقديس يختلف عما إذا كنت تعتقد بأنه رب منفرد لم يسبق أن خاض الحياة البشرية.

وبما أن ممارسة الأديان المختلفة (وإن كان على نطاق ضيق، الممارسة الخالصة لأنواع مختلفة من الأديان كالمسيحية) تنطوي على أنواع مختلفة قليلًا من المعتقدات الأخلاقية وتنتج بطريقة ما أنواعًا مختلفة من الشخصيات، فمن المنطقي ألا يكون المسلم الحق ملائمًا لدخول الجنة المسيحية، وذلك لأنه لن يرغب بصورة تلقائية في اتباع ما يقود إلى دخول الجنة المسيحية.

لنطلق على الشخص الذي يسعى فقط لفعل الخير، سواء أكان لديه معتقدات صحيحة عن ماهية الخير أم لا، بأنه شخص ذو ضمير حي، أما الشخص المستسلم لرغباته التي يعتقد بأنها سيئة، فهو شخص منعدم الضمير. وبصورة مشابهة سوف أطلق، فيما تبقى من هذا الباب على رغبة ما بأنها جيدة إن كانت رغبة للقيام بشيء يُعتقد أنه جيد، سواء أكان جيدًا أم لا، وسأطلق على رغبة ما بأنها سيئة إن كانت رغبة للقيام بشيء يُعتقد أنه سيئ، ويحكم على خيار ما بأنه جيد أم سيئ بقدر ما يُعتقد بأنه خيار لأمر جيد أو سيئ. لقد جادلت في الفصل الثالث أن من بين الأفعال الخيّرة أو الالزامية إلى حد ما، الخيرية أو الالزامية التي يمكن أن يتعرف إليها كل من المسيحيين وغير المسيحيين على حد سواء، أفعالًا تنطوي على تحري صحة المزاعم الدينية. إن بحثًا كهذا قد يقود إلى المعتقد الصحيح (من وجهة النظر المسيحية) المتمثل في وجوب اتباع الطريقة المسيحية، أو على الأقل التوصل إلى معتقد صحيح عن مدى الخير الكامن في ذلك. إن الفشل في تلك المرحلة في اتباع طريق المسيحية سيكون إما أمرًا خاطئًا من الناحية الأخلاقية (بالفشل في الوفاء بالالتزام) أو سيئًا (على أحسن تقدير)، وفي الحالتين تنتج شخصية غير قويمه، غير مؤهلة للفوز بالجنة.

ولكن ماذا عن الشخص الذي لم يدرك وجوب الخوض في البحث الديني (أو الخير الكامن في ذلك) أو أن ينتج من بحثه مخرجات خاطئة من وجهة النظر المسيحية؟ في تاريخ اللاهوت المسيحي، كان هناك آراء مختلفة حول مصير البشر الذين يتحلون بضمائر حية مع ايمانهم بمعتقدات دينية خاطئة. والرأي السائد في نهاية المطاف، والذي أومن بأنه يتوافق

بصورة كبيرة مع العهد الجديد [1] ـ هو أن الشخص الذي حاول اتباع الخير، ولكن الجهل منعه من فعل ذلك، لديه إيمان ضمني كفيل بتحقيق خلاصه.

إذ إن الإنجيل المسيحي لم يصطدم بوجدان الفرد، وإيمان كهذا يعد كافيًا. إن شعار (لا وجود للخلاص خارج الكنيسة)، يجب أن يُفهم على أنه نداء لانضمام ذوي الإيمان غير الظاهر كأعضاء في الكنيسة. ويرى باسكال، (انظر الصفحة 123)، إن كان الرب المسيحي موجودًا، فإنه ينبغي أن يُطبق ذلك بصورة كبيرة على أولئك الذين كان إيمانهم الخاطئ نتيجة الفشل في تحمل مسؤولية البحث الديني الكافي.

إننا نستنظر من الرب المحب أن يتيح للبشر فعليًا تحقيق الخلاص إن سعوا للخير ولكن أخفقوا، عبر ذنب خارج عن إرادتهم، في ايجاد الطريق الذي يقودهم إلى الجنة. ولكن تقتضي الحجج السابقة أن هؤلاء الأشخاص لن ينعموا بالجنة إلا إذا وصلوا إليها عبر الطرائق المعتادة، ولذلك تولد لديهم الرغبة في القيام بكل ما يؤدي للفوز بالجنة: على سبيل المثال، عبادة الرب لسماته الصحيحة وبالطريقة الصحيحة. وإن أرادوا فعل ذلك، لا بد أن يدركوا بدايةً عما تتضمنه الخيرية المطلقة للرب وما هي الطريقة الصحيحة لعبادته: فالبحث عن الحقيقة الدينية التي توصل إلى إجابة خاطئة لا بد وأن توصل إلى إجابة صحيحة لاحقًا. ووفقًا لفرضيات سابقة، يسعى هؤلاء البشر نحو الخير حين يبدؤون في اكتساب معلومات صحيحة حول كيفية العبادة وتقديم الخدمة، وسوف يسعون إلى تطبيق ذلك وفقًا للطريقة

---

(1) انظر إلى قول المسيح في إنجيل لوقا 12:48، بأن الخادم الذي لا يعلم إرادة سيده ويقوم بأعمال تستحق العقاب «سوف يضرب ضربًا قليلًا» عكس الخادم الذي يعلم إرادة سيده ولم يعمل وفقًا لها، «سوف يضرب ضربًا شديدًا». يكمن المغزى من القول في التباين وليس في حقيقة أن الإنسان الجاهل يلقى ضربًا خفيفًا. وتبدو لي وجهة النظر المستشهد بها رسالة واضحة في الفصل الثاني من رسائل القديس بولس إلى أهل روما. على سبيل المثال « لأن الأمم الذين ليس عندهم الناموس متى فعلوا بالطبيعة ما هو في الناموس فهؤلاء إذًا ليس لهم الناموس هم ناموس أنفسهم... الذين يظهرون عمل الناموس مكتوبًا في قلوبهم شاهدًا أيضًا ضميرهم وأفكارهم فيما بينها مشتكية أو محتجة...في اليوم الذي فيه يدين الله سائر الناس بحسب إنجيلي يسوع المسيح» (رومية 2: 14ـ16). ومن بين المفكرين المسيحيين المعاصرين الذين سمحوا بإنقاذ بعض الوثنيين الصالحين إكليمنضس الاسكندري (**الشذرات** 6.6)، الأكويني (**مدينة الرب** 18.47)، ديونيسيوس المجهول (**الكهنوتية السماوية** 9. 3ـ4)، الأكويني (**الخلاصة اللاهوتية** 2a. 2ae. 2.7 ad.3). هذا الرأي، والمقبول من قبل أغلبية البروتستانتيين، حصل على إقرار كاثوليكي نهائي في المجمع الفاتيكاني الثاني، وثيقة نور الأمم 16، وثائق المجمع الفاتيكاني الثاني (جيوفيري شابمون 1965). وبهذا فإن جميع أولئك الذين يسعون لعيش حياة طيبة ولا علم لهم بالإنجيل والمسيح والكنيسة يمكن أن يحققوا خلاصًا دائمًا، وهذه الاحتمال متاح ليس فقط للمؤلهين بل لأولئك الذين لم يتوصلوا لمعرفة حقيقة الرب لأسباب خارجة عن إرادتهم

الصحيحة، ويشمل ذلك سعيهم لطلب المغفرة من الرب باسم حياة المسيح وموته. ولكن إحداث تغيير في السلوك ليس بالأمر السهل. وكما ذكرت سابقًا، وجود صفة معينة ملازمة للشخصية أمر مستحسن. على سبيل المثال، إن كان شخص ما معتادًا التصرف بصورة تلقائية، يصعب عليه القيام بأمور جديدة بصورة تلقائية في بداية الأمر. وبالتالي، إن عزم شخص ما على تغيير شخصيته، فسيتضمن ذلك عادةً أن يعاين خياراته بصورة مستمرة على مدى فترة من الزمن. في هذه الحالة، يشمل ذلك التحول الذي يتبع الموت والذي يتمثل في محاولة إحداث الخير الذي كان يسعى إليه في السابق بالطرائق التي يدرك حاليًّا أنها ستتحقق[1]. إن الإيمان الذي يكفي لتحقيق الخلاص يتطلب وجود معتقد وهدف صحيحين. ومثال على الشخص ذي الضمير الحي الذي جعل من نفسه شخصًا غير مؤهل لدخول الجنة المسيحية هو البوذي، الذي نجح في التخلص من رغباته الدنيوية نتيجةً لاتباعه الطريقة البوذية، بما في ذلك الرغبة في النظر إلى الأشياء الجميلة وصحبة الأخيار. وذلك لأنه لن يكون سعيدًا في اكتساب المعرفة وعبادة الرب مع صحبة الأخيار، إذ إن السعادة تقتضي الشعور بالفرح عند قيامك بما تفعله: أي القيام بما ترغب به، ولا رغبة للبوذي بالقيام بهذه الأمور. وحتى يدرك الشخص ذلك يستحسن أن يحفز نفسه على تنمية رغبته في أمور معينة، ومن ثم الرغبة بها وهو أمر قد يكون في غاية الصعوبة.

لكن في الوقت الذي يُضمن فيه للأشخاص من ذوي الضمير الحي دخول الجنة، ماذا عن غيرهم ممن لا يتمتعون بالضمير نفسه؟ فلماذا لا يمنح الرب الكريم هؤلاء الأشخاص قبل وفاتهم ليس معتقدات صحيحة فقط، بل أيضًا رغبات صحيحة تؤهلهم هم كذلك للفوز بالجنة؟ إن الإجابة عن هذا السؤال هو أن الرب لا يفرض مصيرًا حتميًّا على أي إنسان، فهو يترك لنا حرية اختيار مصيرنا الأبدي.

إن الأطفال الصغار لا يصلون في العادة إلى وعي يمكنهم من الاختيار، وقد يتجاوز الكبار في بعض الأحيان حالة الوعي هذه، ولكن هناك مرحلة في حياة البشر يصلون فيها إلى ما أسميه بالوضع الطبيعي للاختيار. في هذه الحالة، يكون لدى المرء مفاهيم أخلاقية، إذ يرى بعضًا من الأفعال خيّرة من الناحية الأخلاقية، ومنها الزامي، ويرى أخرى سيئة من

(1) ذكر الأكويني أن المرء لا يمكنه رؤية الرب «إلا عن طريق أخذ التعاليم من الرب وكأنه معلمه» وأن «المرء يشارك في عملية التلقي هذه ليس دفعةً واحدة بل خطوة بخطوة تماشيًا مع الطبيعة البشرية». **الخلاصة اللاهوتية** 2a.2ae.2.3

الناحية الأخلاقية، ومنها منهي عنه. وبالطبع قد لا تكون أحكامه الأخلاقية دائمًا صحيحة، فقد يفشل في إدراك ما إذا كانت بعض الأفعال ذات قيمة أخلاقية اعتبارية، على الرغم من وجود بعض المفاهيم الأخلاقية لديه. إن آمن شخص ما بخيرية بعض الأفعال، من دون التفكير بأنها خيّرة وفقًا للمعايير التقليدية، سيرغب إلى حد ما بالقيام بها. وقد يفضل في المجمل القيام بشيء آخر ولكنه سوف يستمر في الرغبة إلى حد ما في القيام بأفعال خيّرة. وذلك لأن الخير الكامن في تلك الأفعال يدفعه للقيام به، وبإدراك ذلك الخير يدرك أن لديه هذا الدافع، إلا أنه سيرغب في القيام بأفعال سيئة في المجمل. إن على المرء أن يختار بين ما يراه في المجمل كفعل خيّر وبين الفعل الذي لا ينطوي على كثير من الخير أو سيئ بصورة عامة. ولكن في حالات كهذه دائمًا ما تنتصر الرغبة. أي إن وصف المرء رغبة ما بأنها الأقوى بناء على استجابته لها، فذلك يعد وصفًا مغلوطًا وخاطئًا حتى وفقًا للمعايير الأخرى المتعلقة بالرغبات القوية. فالطريقة البديهية لقياس قوة الرغبة هو مدى الجهد المبذول لتجنبها. إن البشر عرضة لرغبات قوية تدفعهم للقيام بأفعال يعد القيام بها في ظروف ما وبمقياس ما أفعالًا سيئة. على سبيل المثال، الافراط في الأكل وشرب الكحول عند قيادة السيارة أو التكاسل في السعي لكسب المال لمساعدة أنفسهم والآخرين أو ممارسة الجماع مع شخص غير الزوج إلخ. وأفعال سيئة بالمطلق كتوجيه الإهانة للآخرين أو التعذيب. إن هذه الرغبات قوية سواء قام البشر بتلبيتها أم لا وذلك لأن البشر يبذلون جهدًا كبيرًا في محاولة تجنبها. ووفقًا لهذا المعنى الأخير للرغبة القوية، عادةً ما يكون لدى المرء رغبات ذات درجات متفاوتة اتجاه أفعال معينة، وقد يرى في تلك الأفعال درجات مختلفة من القيمة الأخلاقية. وربما لا تتساوى الرغبة التي تحكمها القوة والرغبة التي تحكمها القيمة المتوقعة، فعلى المرء أن يختار بين مقاومة الرغبات القوية للقيام بأفعال خيّرة من الناحية الأخلاقية أو الاستجابة لها.

إن البشر يأتون إلى الوجود محاطين بمجموعة محدودة من الخيارات، أي مجموعة محدودة من الأفعال الجيدة والسيئة والتي تشكل بالنسبة إليهم احتمالات واقعية. ونستطيع بخياراتنا، سواء أكانت محفزة أم محبطة بسبب حالتنا الجسدية أو الذهنية أو البيئية أو التربوية أو الأصدقاء أو الأعداء، أن نغير مجموعة الخيارات المحتملة. فعبر الاختيارات الخيّرة، تتولد احتمالات خيّرة لدينا في مواقف مستقبلية أخرى، ويختفي احتمال بعض الخيارات السيئة. وعلى العكس من ذلك، عبر الاختيارات السيئة، تتولد احتمالات سيئة

لدينا في مواقف مستقبلية أخرى، ويختفي احتمال بعض الخيارات الخيّرة. وكما ذكرت سابقًا، تتمثل الكثير من الرغبات القوية للبشر في القيام بأفعال تعد في المجمل سيئة، فبدون بذل الجهد في تجنبها سوف ينزلق البشر نحو الشر.

لذلك قد لا يكون اختيار الفعل الخيّر تلقائيًا، فربما يكون المرء قد جاهد رغبته القوية التي ذكرتها أعلاه من أجل القيام بذلك الفعل الخيّر. ولكن كما ذكرت سابقًا، قد يكون الأمر صعبًا في البداية ولكن سوف يصبح فيما بعد تلقائيًا، ويشكل الرغبة الأقوى لدى المرء، إلا أنه قد يستسلم لرغبات سيئة تخالف مبادئه الحسنة. إن الأشخاص الذين يتجاهلون الرغبة الحسنة (بالاستجابة إلى الرغبة السيئة) ستنتابهم رغبات خيّرة مثلها مرة أخرى. ولكن إن استمروا في تجاهل هذه الرغبات عبر الاستجابة لرغبات أخرى أقوى، سيصبحون تدريجيًا من الأشخاص الذين لا يشعرون في المطلق برغبة في القيام بأفعال خيّرة. على سبيل المثال، إن الشخص الذي يبخل بتقديم الصدقة لمرة واحدة قد يعوض عن ذلك في المرات اللاحقة، بينما من يبخل دومًا في تقديم الصدقة قد لا يعود يرى أن التصدق فضيلة من الفضائل. فالتصدق قد تجاوز مجموعة خياراتهم المحتملة. إن الشخص الذي لا يقاوم رغباته أبدًا يسمح تدريجيًا لقراراته أن تُبنى وفقًا لقوة رغباته، قياسًا بصعوبة مقاومتها، وبما أن امتناعه عن القيام بالخير يتأثر بالإقرار بخيرية بعض الأفعال، فقد يفقد وفقًا لذلك وعيه الأخلاقي. فقد أخرج نفسه من دائرة القيام بفعل ذي قيمة عالية أو مقاومة الرغبة القوية المتمثلة في القيام بفعل ذي قيمة أقل أو سيئ بالمجمل أو الاختيار ببساطة بين الأفعال المتساوية في القيمة. فلم يعد للمرء هوية لأنه حصن نفسه ضد تأنيب ضميره المستمر، وتحول الضمير إلى مجرد مسرح أحداث لرغبات متضاربة تملي الرغبة الأقوى منها تلقائيًا تصرفاته. ونظرًا إلى القوة الأولية لرغباتنا السيئة نرى أن الحياة تتضمن الكثير من الرغبات السيئة القوية بالرغم من أنها لم تعد تعد أنها رغبات سيئة، وفي المقابل لا ينظر إلى الرغبات الخيّرة المتبقية بأنها رغبات حسنة.

لم يسبق أن التقيت شخصًا ينطبق عليه ما ذكرناه أعلاه، فهناك خير فائض يكمن في معظم البشر أكثر مما يبدو عليه الأمر في الظاهر. ولكن من المحتمل أن يسمح المرء لرغباته بالسيطرة عليه إذ إنه سيفقد قدرته الكاملة على مقاومتها وسيفقد على إثرها إيمانه بخيرتيها. إنها الحالة المتطرفة التي نشهدها عادة: تسيطر الرغبات تدريجيًا على الناس إلى أن يفقدوا بعضًا من قدرتهم على مقاومتها، وبعضًا من إحساسهم بالخير الكامن في مقاومة هذه الرغبات. وكلما قلت مقاومتنا لرغباتنا، زادت في فرض سيطرتها علينا.

قد ننعت الشخص الذي فقد سيطرته على رغباته بمن فقد روحه، فهو مجرد مجموعة كبيرة من الرغبات السيئة لا رغبة لديه في مقاومتها وذلك عبر القيام بالفعل الذي يرى أنه الأفضل. فلا يوجد لديه على سبيل المثال رغبة قوية وتلقائية للقيام بالأفعال الموصلة إلى الجنة ولا يقوم بها، على الرغم من رغباته المتضاربة، وذلك نتيجة فقدانه الإحساس بأي قيمة فيها: أي انعدم قدرته على اتخاذ ذلك الخيار. قد يساعد الرب عبدًا في الاختيار ويمنحه رغبة قوية لفعل الخير ويمحو جميع رغباته الأخرى. ولكن قد يقتضي ذلك الفرض على المرء، في الوقت الذي مازال فيه قادرًا على الاختيار بين الأفعال وفقًا لقيمتها، شيئًا اختار عدم القيام به عبر الاستجابة المستمرة للمغريات. إن الارادة الحرة هي نعمة، وسلب الرب لهذه الإرادة، لأي سبب كان، أمر سيئ في كل الأحوال.

يستحسن ألا يسمح الرب لأي شخص بالوصول إلى حالة الانحلال الأخلاقي هذه حين يصبح غير قادر على اختيار فعل ما نظرًا إلى قيمته المجملة. ولكن في هذه الحالة كان الرب سوف يسلب المرء، مهما حاول أن يقود بنفسه إلى التهلكة، حريته في الاختيارات البديلة، إذ إنه لمن الخيّر أن يمنع الرب المرء من أن يقود بنفسه إلى التهلكة ومنحه المزيد من الفرص لتغيير تفكيره. من السيئ أنه عندما يتعلق الأمر بالمصير الروحي للمرء لا يُسمح له بتدمير روحه. وإلا فسينجح المجتمع في منع الناس من الانتحار. ولا يحق بالتأكيد للمجتمع فعل ذلك ولا حق مماثلًا للرب في منع البشر من تدمير أرواحهم. ويمكن الاحتجاج بأنه لا ينبغي للرب أن يسمح للمرء بتدمير ذاته من دون أن يظهر له بشكل واضح أنه يقوم بذلك. ولكن الشخص الذي يتجاهل ببساطة اعتبارات القيمة ويستسلم بصورة مستمرة لرغبته الأقوى يدرك أنه قد أضحى مجرد مسرح لرغبات متضاربة. فقد لا يدرك مدى عمق السعادة التي حُرم منها، وباستمراريتها الأبدية في الجنة، إلا أنه سيعلم بأنه اختار ألا يكون شخصًا ذا قيمة مفيدة. والغريب في الأمر أنه ليس بالضرورة لشخص ما الوصول إلى سعادة الجنة إن بين له الرب تمامًا حقيقة وجود الجنة ومجازاة الفعل الخيّر بالسعادة. وكما رأينا سابقًا، يبدأ نعيم الجنة من وجهة النظر المسيحية في الدنيا للشخص الذي يتبع الطريقة المسيحية، على الرغم من أن اتباعه لهذه الطريقة يتخلله الكثير من العقبات. إن لم يسعَ المرء في الوقت الراهن بأي طريقة لحياة كهذه في الدنيا فلماذا عليه السعي إليها إن أدرك أنها أبدية وتمنح السعادة القصوى؟ ذلك إما لأنه يريد أن يخلد في الدنيا أو لرغبته في الحصول على السعادة. ولكن حين يسعى المرء لعيش حياة كريمة لتلك الأسباب فلن يجد سعادة الجنة، إذ إن

سعادة الجنة ليست سعادة مجردة بل هي، كما رأينا سابقًا، نوع خاص من السعادة: إنها سعادة تأتي من القيام بأفعال سامية جاءت نتيجة رغبتك في القيام بها. إن الشخص الذي يبحث عن السعادة في الجنة من أجل السعادة لا يمكن أن يجدها، على الرغم من ذلك ما كان يسعى إليه إذ إن السعادة تأتي جراء القيام بأفعال معينة بذاتها. إن سعادة الجنة تأتي لأولئك الذين لا يسعون إليها[1] بل يسعون لإحقاق الخير في الدنيا والحالة التي تقتضي ذلك. وأعتقد أن تلك هي الحقيقة التي كان يراها الصوفيون المسيحيون، والذين زعموا عدم استحسان المرء للسعي نحو تحقيق خلاصه، (انظر الصفحه 184). إن سعي المرء لتحقيق خلاصه أمر لا لبس فيه، ولكن السعي لتحقيق السعادة بعيدًا عن السعي للفوز بالجنة هو ما يخلق إشكالية. وبالتالي، هناك خطر في احتمال أن يحفز المبشر الناس على السعي لتحقيق السعادة من منطلق خاطئ، وبالتالي يجتهدون في تحقيق سعادتهم الخاصة إلى درجة تجعلهم لا يستطيعون الاستمتاع بالجنة والقيام بالأفعال التي توصلهم إليها، ويكون المبشر قد ساهم بذلك في عدم أهليتهم لدخول الجنة[2].

إلا أن ترويج السعادة المنتظرة في الجنة يعد حافزًا مبدئيًا للشخص ذي الإرادة الضعيفة، والذي يحاول في بعض الأحيان القيام بالخير من أجل الخير، ويجتهد في اتباع طريق الخير. كذلك يتضمن ذلك تحفيز أولئك الذين يسعون لعيش حياة كريمة في كل الأحوال، عبر إدراكهم أن بمقدرتهم الاستمرار في ذلك تحت ظروف تُزال فيها جميع عقبات الحياة. يُظهر لنا ترويج الجنة مدى إحسان الرب لنا، وبالتالي وجود مزيد من الأسباب لإضفاء قيمة خاصة لها، والمتمثلة في عبادة الرب. كذلك سيحفز الناس بعضهم بعضًا في اتباع الطريق الموصل إلى الجنة. وبالتالي، كان يهدف الرب إلى تفطين البشر على وجود فرصة كبيرة تؤهلهم لدخول الجنة إن اتبعوا طريق الخير (وتدمير أرواحهم إن اتبعوا طريق الشر)، ولكن السبب وراء عدم إيضاح الرب إيضاحًا تامًا بأن هناك جنة للأخيار هو تجنب احتمال أن يتبع البشر طريق الجنة لأسباب خاطئة تؤدي إلى ضياعها. إلا انني قد ذكرت سابقًا أن الرب لن يحرم من الجنة كل من كان يسعى لفعل الخير من أجل الخير. إن

(1) انظر قول المسيح «من وجد حياته يُضيعُها، ومن أضاع حياته من أجلي يجدُها» (إنجيل متى 10:39)

(2) تذكر الآيات الختامية عندما مثل المسيح بقصة ألعازر والرجل الغني (إنجيل لوقا 16: 19ـ31). طلب الرجل الغني القابع في النار من إبراهيم أن يرسل ألعازر ليحذر أخوته الخمسة من ضرورة تغيير أنفسهم خشية أن يدخلوا النار. فقال لإبراهيم «إن مضى إليهم أحد من الأموات يتوبون». وكان جواب إبراهيم «إن كانوا لا يسمعون من موسى والأنبياء فلن يصدقوا وإن قام أحد من الأموات».

الذين ينظرون إلى الخير برؤية ناقصة ولا يخلصون في السعي إليه سيحتاجون إلى مزيد من التعاليم والدوافع في الحياة الآخرة قبل دخولهم الجنة. ولكن الرب لا يؤنب أي شخص سمح له بتدمير ذاته في الحياة الدنيا، نتيجة لسلسلة طويلة من حرية الاختيارات، على قيامه بأفعال سيئة [1] حتى يتوقف عن أنه شخص أخلاقي [2].

السؤال هنا هو كيف سيتصرف الرب مع أولئك الذين ضلوا طريق الصواب، إن افترضنا وجودهم؟ إن أبقاهم في منطقة نائية من العالم مع رغباتهم التي تشكل شخصياتهم، سوف يبقيهم حتمًا تعساء، وذلك لرغبتهم في إيذاء الآخرين والسيطرة عليهم. إن هناك مغزى للرب في السماح لهم بالاستجابة لتلك الرغبات، بمعنى الإساءة والسيطرة على الآخرين، لفترة قصيرة في الحياة الدنيا قبل أن تتشكل شخصياتهم إلى درجة لا يمكن معها إحداث تغيير، ألا وهو أن الرب يريد أن يترك لهم الخيار في فعل الخير على الرغم من وجود الرغبات السيئة. ولكن حين تكتمل شخصياتهم ينعدم المغزى من السماح لهم بالإساءة إلى الآخرين إذ إن معاناة الآخرين لن تثمر أي خير. بمعنى أن قدرتهم على إيذاء الآخرين تتضمن منحهم القدرة على اتخاذ هذا القرار وذلك قبل أن تتشكل شخصياتهم. ويختلف الوضع اليوم إذ إن شخصية أولئك الذين ضلوا طريق الصواب عبارة عن رغبات لا يمكنهم تحقيقها مما يخلق لهم التعاسة. فإن رغبوا في الاستمرار بتلك الحياة لا بد أن يتحملوا ما

---

(1) تختلف أنواع الإرادة الحرة وفقًا لمدى سهولة اختيار شخص ما للخير. وينطوي على تسهيل الرب لنا للقيام بالخير فوائد نظرًا إلى الخير الكامن في هذا الخيار. كما أن هناك فوائد تنطوي في عرقلة الرب لنا لاختيار الخير وذلك لتكون لدينا الفرصة في اختيار عمل أكثر بطولة والتزامًا بشأن الخير. وطالما أن الرب يترك لنا حرية اختيار الخير فلن يُخطئنا. وبالتالي فهو لا يُخطئنا إن وضع إرادتنا لاختيار الخير بين أيدي الآخرين (كالإنجيليين المسيحيين الذين يخبروننا عن الرب والجنة) سواء جعلوا هذا الاختيار أسهل أم أصعب علينا. (وبالطبع فإن أولئك الآخرين ليسوا مخلوقاتنا، وبالتالي لا يملكون الحق في اختيار مساعدتنا أو عدم مساعدتنا لاختيار الخير، إن أمرهم الرب بمساعدتنا). وفيما يتعلق بقيمة الأنواع المختلفة من الإرادة الحرة، انظر كتابي **Providence and the Problem of Evil,** 84 ـ 9، المتعلق بحدود حقوق الرب للسماح بمعاناة بعضهم من أجل الآخرين، انظر المرجع السابق، الفصل 12.

(2) قد أيد الكثير من المسيحيين في هذا القرن وجهة النظر الشمولية المتمثلة في أن البشر في نهاية المطاف سيدخلون الجنة حتمًا. انظر من بين الكثير ممن أيدوا هذا الرأي، جون هيك، **Death and Eternal Life** (مطبعة كولينز، 1976)، الفصل 13. وقد تم تبني هذا الرأي في قرون أخرى أيضًا. على سبيل المثال، أوريجانوس في القرن الثالث بعد الميلاد. لكن وجهة النظر الشمولية هذه تبدو لي غير مرضيه للأسباب المذكورة في الصفحات 13ـ212 ونظرًا إلى بعدها كل البعد عن التقليد المسيحي.

تنطوي عليه وستكون تلك المنطقة النائية من العالم بمثابة الجحيم بالنسبة إليهم. ولكن قد يفقد بعضهم رغبته في الحياة وربما قد يختار الرب إبادتهم رحمةً بهم[1].

هناك الكثير من التفسيرات المسيحية حول الكيفية التي يمكن أن تقودها الطريقة المسيحية نحو تحقيق الخلاص لمن يسعى له، والفشل في اتباعها، إلا إن كان نتيجةً للجهل، قد يؤدي إلى عدم تحقق الخلاص[2].

التفسير المسيحي في كيف أن اتباع الطريقة المسيحية يساعد الآخرين على تحقيق خلاصهم

كيف يمكن المسيحية أن تحقق الهدف الثالث من الدين: ألا وهو مساعدة الآخرين لتحقيق خلاصهم؟ ينطوي جزء من الطريقة المسيحية على توكيل البشر لتلبية حاجات الآخرين الدنيوية- مثل الاهتمام بصحتهم ومصاحبتهم وتقديم فعل قيم لهم. إن الشخص المهتم بسعادة الآخرين سوف يسعى إلى توفير تلك الأمور من أجلهم، ما سوف يساهم في تزويدهم جانبًا بسيطًا ولكنه مهم من السعادة. ولكن الشخص المهتم حقًا بسعادة الآخرين سوف يسعى قبل كل شيء ليوفر لهم سعادة عميقة وأبدية والتي تعد جوهر الخلاص والامتداد الطبيعي والعميق للسعادة الدنيوية. كذلك إن التبشير بالإنجيل جزء آخر ينطوي عليه اتّباع الطريقة المسيحية، بمعنى تثقيف الآخرين بعد دراسة حول أمور تتعلق بماهية الكون وكيفية عيش حياة قيمة والحصول على المغفرة، والخلاص بعدئذ، وتزويدهم، بعد

(1) لقد خمنت في كتابي Responsibility and Atonement, 184، أن السبب في عدم إدراك اللاهوتيين المسيحيين الأوائل احتمال أن يزيل الرب أولئك الذين أضاعوا الجانب الإيماني من حياتهم (على الرغم من أن بعضًا منهم صدق احتمال أن كل فرد من الأفراد مهما يكن فاسدًا سينجو في نهاية المطاف) كان بسبب إيمانهم بالخلود الطبيعي للروح. فقد توقعوا أن إلغاء الجانب الإيماني سيتطلب فعلًا غير عادي من الرب، ويبدو ذلك احتمالًا مهمًا.

(2) لن أتطرق إلى المسألة المتعلقة بأولئك الذين ماتوا قبل أن تتكون لديهم شخصيات ثابتة إما نحو الخير أو الشر، وذلك ربما اتباعًا لمبدأ التفاني الكامل في المسيحية. يحتوي التقليد المسيحي على مبدأ الأعراف أو المكان المتوسط ما بين الجنة والجحيم لمن تشملهم تلك الحالة. إن نتائج نقاشي للخيارات المتعلقة بأولئك الذين لديهم خيارات تكوين الشخصية هي خيارات منفصلة تمامًا عما إذا كان لديهم وقت كاف لتكوين شخصية ثابتة. خصصت في الطبعة الأولى من هذا الكتاب ملحقًا صغيرًا جزئيًا لمناقشة هذه المسائل. وبناء على ذلك، ناقشت هذه المسألة بصورة مطولة إلى حد ما في كتابي Responsibility and Atonement، الفصل 12، وبالتالي لا حاجة إلى ذكرها هنا مرة أخرى.

دراسة أيضًا، أسبابًا تقنعهم بذلك. كذلك إن الشخص المتبع للمسيحية سيكون بمثابة قدوة تحفز الآخرين على اتباعها. يبدأ الناس أحيانًا بممارسة الدين عندما يصبحون آباءً وذلك على أمل أن يحقق أبناؤهم الخلاص عبر الاقتداء بهم.

يبدو أيضًا أن من المبادئ المسيحية الأساسية هي سماع الرب لدعوات من يتبع الطريقة المسيحية، وبأنه سوف يستجيب لهم طالما أن ما يطلبونه في المجمل أمر خيّر[1]. يطمح الرب في تحقيق الخلاص لجميع البشر من دون الضغط على أي فرد كان، وبالتالي يمنح البشر في الغالب المحفزات والفرص في سبيل تحقيق ذلك. وعلى الرغم من أن الرب يطمح إلى أن يسعى جميع البشر لتحقيق خلاصهم، فهو لن يقدم بالضرورة درجات عالية من التحفيز لمن لا يتوجهون إليه بالدعاء نظرًا إلى رغبته في الاسترشاد بهذه الدعوات[2]. سوف تقوده دعوات بعض البشر لتحفيز الآخرين على اتباع الطريق. إن الصلوات التوسلية لتحقيق خلاص الآخرين هو جزء مما ينطوي عليه اتباع الطريقة المسيحية، وربما قد يستجيب الرب لدعواتنا إن اتبعنا الطريق من نواح أخرى أيضًا. وتؤكد بعض المبادئ المسيحية هذا المفهوم بوضوح، وتوجد معطيات مستقلة داخل المسيحية تؤكد هذه الفرضية. يحرص الرب على توطيد علاقته بالبشر، إذ يقتضي ذلك منح اعتبارات خاصة للفرد، ويميل الرب غالبًا إلى منح اعتبارات خاصة لأولئك الذين يعيرون رغباته اهتمامًا خاصًا. إلا أنه، وكما ذكرت في الفصل السابق، لا ضمان بأن الشخص الذي يتبع الطريق الديني من أجل السعي لتحقيق خلاص الآخرين سوف يحقق غايته في نهاية المطاف، إذ إن تحقيق ذلك يعتمد جزئيًا على الخيارات الحرة لأولئك الآخرين. وكل ما يمكن المرء فعله هو التأكيد، عبر تعاليمه وحياته ودعواته، أن هدف تأمين الخلاص للآخرين يجب أن يظهر لهم كأمر يستحق السعي من أجله. وبما أن اتباع الطريقة المسيحية وفقًا للعقيدة المسيحية أكثر ترجيحًا في تحقيق خلاصنا من اتباع أي طريق ديني آخر، فإن تشجيع الآخرين على اتباع الطريقة المسيحية يساهم بصورة أكبر في مساعدتهم لتحقيق خلاصهم بدلًا من تحفيزهم لاتباع طريق آخر.

---

(1) انظر على سبيل المثال، إنجيل متّى 7: 11_7

(2) وبالنسبة إلى الصلوات التوسلية، انظرمقال «الصلاة التوسلية»، إليونوري ستمب، المجلة الفصلية الأميركية للفلسفة، 1979، 16، 81_91.

العقيدة النيقية

لقد بينت في هذا الفصل حتى الآن أن المنظومة اللاهوتية المسيحية، وأعني بذلك العقيدة المسيحية بمفهومها الواسع، تملك المصادر اللازمة لتفسير أن اتباع الطريقة المسيحية كافٍ لتحقيق غايات الدين، وقد احتكمت في ذلك إلى التراث المتمثل في التعاليم المسيحية الممتدة عبر السنين، وقد أظهرت في المواضع التي تتعارض فيها بعض التيارات المفسرة لتلك التعاليم تفضيلًا لتيار معين من بينها بناءً على تقديمه لتفسير أفضل. ومن الواضح أن نطاق العقائد التي يُطالب المسيحيون بالتسليم بها على نحو ما أضيق من ذلك. ولكن معظم العناصر في كثير من هذه العقائد معنية بالتعليل المبدئي لكيفية تحقيق اتباع الطريقة المسيحية لجوانب مختلفة من الغايات المتعلقة بالدين، وسأوضح ذلك عبر الإشارة إلى أوسع العقائد المسيحية قبولًا وهي «العقيدة النيقية» التي أقرها مجمع خلقيدونية في العام 451 للميلاد باعتبارها هي العقيدة التي سارت عليها المجامع السابقة في نيقية والقسطنطينية. وهو ما سأتناوله باعتباره فرضيات مؤكدة.

تبدأ هذه العقيدة بتأكيد أن الرب هو خالق جميع الموجودات، فهو الأب القدير الذي خلق السماء والأرض وكل ما نراه وما لا نراه من الكائنات. وهو ما يوضح لنا علة كوننا مدينين للرب بالعبادة والطاعة ويبين لنا تبعًا لذلك علة اشتمال الطريقة المسيحية على السعي نحو تقديم تلك العبادة والطاعة له.

تنتقل العقيدة النيقية بعد ذلك إلى تأكيد اتحاد الرب مع المسيح المتجسد، فهوالإله يسوع المسيح الواحد المولد من الرب قبل كل العصور، وبالتالي فإنه نور من نور، وإله حق متولد من إله حق، ومولود من الآب وليس مخلوقًا بواسطته، إذ إنه متحد في جوهره مع الآب الذي خلق كل شيء. ويثبت لنا هذا الاتحاد أننا ينبغي أن نعبد الرب باعتباره ربًّا يُشاطَر في سلطته وبأن المسيح ينبغي أن يُعبَد باعتباره جزءًا من الرب.

تنتقل العقيدة النيقية بعد ذلك إلى التأكيد أن المسيح قد تجسد كبشر وفدى العالم، إذ إنه نزل من السماء من أجلنا ومن أجل خلاصنا وتجسد في كيان جسماني بشري عبر الروح القدس ومريم العذراء ثم صُلب بناءً على حكم بيلاطس البنطي، وعانى ودفن فيما بعد. وبالتالي فقد علمنا المسيح كيف نحيا، كما منحنا طريقة للتكفير عن خطايانا، ولا بد لنا من تمجيده والثناء عليه لمشاركته لنا في معاناتنا ولما قام به من أجلنا. وتعد قيامة المسيح

وصعوده إلى السماء علامة على قبول الرب لذلك الفداء. كذلك تعد برهانًا على ألوهية المسيح ونجاعة فدائه[1]، فقد قام المسيح مجددًا في اليوم الثالث وصعد إلى السماء- بحسب النصوص المقدسة- ليجلس عن يمين الآب. إن قولنا بأن قيامة المسيح وقعت وفق ما ورد في النصوص المقدسة (وأعني بذلك التمنيات والتنبؤات الواردة في العهد القديم) يزودنا برهانًا إضافيًا يدعمها ويدعم ما تشتمل عليه. يعتمد مصير البشر على سلوكهم إذ إن المسيح سيعود مجددًا بمجد يحاسب فيه الأحياء والأموات. وبالتالي، فإن مصير المرء يعتمد على اتباعه أو عدم اتباعه للطريقة المسيحية. فالخير سينتصر في نهاية المطاف وهو ما يمنحنا دافعًا للارتقاء بالأمور من حولنا حتى نصل إلى مملكته التي لا فناء لها.

إن تأكيد العقيدة ألوهية الروح القدس يؤسس ابتداء لعقيدة التثليث، إذ إن الروح القدس يعد ربًا مانحًا للحياة ومتحدرًا من الآب. ويستحق الثالوث - الآب والابن والروح القدس- العبادة والتمجيد. ويثبت لنا ذلك أن الرب لا ينبغي عبادته باعتباره مانحًا للسلطة بل باعتباره قائمًا بذلك في سبيل تمكين من يتلقى تلك السلطة من مشاطرتها مع غيره أيضًا. وبخلاف المنظومة الثنائية، فإن الثالوث لن يتصف بالأنانية إذ إن الآب يظهر حبه عبر السماح للابن بمحبة الروح القدس [2]. ويقتضي قولنا بأن الروح القدس قد تكلم عبر الأنبياء تأكيد الموثوقية الأساسية للرسالة التي جاء بها أنبياء العهد القديم والتي تقدم لنا معلومات متعلقة بالرب وإرشادات حول الكيفية التي ينبغي أن نعيش حياتنا بها. وتؤكد العقيدة النيقية بعد ذلك أن الرب قد منحنا كنيسة كاثوليكية ورسولية مقدسة واحدة يمكننا من خلالها أن نسير في الطريق المسيحي، وأن دخولنا في هذه الكنيسة عبر العماد يمنحنا بداية جوهرية للسعي نحو الخلاص المتمثل في مغفرة خطايانا. كذلك تؤكد هذه العقيدة على وجود الحياة الآخرة التي تشمل قيامة الموتى والعيش في العالم الآخر الذي يمكن أن يتحقق فيه كمال الخلاص. وبناءً على ما سبق، فإن العقيدة النيقية تمنحنا مبررًا مبدئيًا للافتراض بأن اتباع الطريق المسيحية سيحقق غايات الدين.

---

(1) وبالنسبة إلى تفسير حول كيفية قيامة المسيح، انظر كتابي **The Resurrection of God Incarnate** (**قيامة الرب المجسد**)، مطبعة كلاريندون، 2003، الفصل 12.

(2) حول تفاصيل كيفية ذلك، وكيف أن حب الأب للأفراد الآخرين هو حب مبادل، انظر كتاب **The Christian God** (**الرب المسيحي**)، مطبعة كلاريندون 1994، الفصل 8.

التفسير البوذي في كيف أن اتباع الطريقة البوذية يؤدي إلى تحقيق غاياته

على الرغم من أن المسيحية والإسلام والكثير من المذاهب اليهودية تحتوي بوضوح على عقائد بالمعنى الواسع للكلمة، ينكر البوذيون أحيانًا وأنصار ديانات شرقية أخرى أن دياناتهم لها عقيدة. وذلك يعتمد على ما إذا كانت دياناتهم تقدم أسبابًا للافتراض بأن اتباع طريقها سيحقق أهداف ذلك الدين أم لا. وإن لم يتحقق ذلك يعدّ اتباع طريق ذلك الدين لذلك السبب ضربًا من الحماقة. في الواقع، يقدم البوذيون أسبابًا كهذه- على الرغم من عدم رغبتهم في الاطلاق على تلك الأسباب مسمى عقيدة- إلا أنها تشكل عقيدة من وجهة نظري. إن العنصر الأساسي لعقائد الديانات الشرقية هو قانون الكارما المتمثل في أن «الأفعال الفاضلة تخلق السعادة في المستقبل والأفعال غير الفاضلة تخلق المعاناة في المستقبل»[1]. يزعم قانون الكارما أنه يقدم تفسير الحقيقة، لا شيء (ولا حتى الرب) يفسر لماذا يوجد هذا القانون، فإن ذلك سيفسر ظاهريًا بعدئذٍ الكثير من الأمور الأخرى. إن قانون كارما مُستوفى بطرائق مختلفة من عقيدة التناسخ وذلك في التقاليد المختلفة للبوذية والهندوسية والديانات الأخرى. هناك أنواع متعدّدة من الكائنات ذوات الأرواح؛ والتي تتبع أسلوب حياة خيّر وبالتالي سيقودهم إلى الولادة كروح جديدة تعيش حياة أفضل (وبالمعنى الأوسع إلى سعادة أكبر). على سبيل المثال، قد يولد الإنسان الصالح ولادة جديدة يقترب فيها من مرتبة الآلهة. وبالنسبة إلى الشخص البوذي، كما ذكرنا سابقًا، فإن الحديث عن الولادة مجددًا ينبغي أن يُفهم من حيث استمرارية للوعي ذاته كتيار مستمر نوعًا ما، في حين أنه ينطوي لدى بعض صور الهندوسية على إعادة تجسيد الوعي كحالة فريدة من نوعها، ومنفصلة عن سابقتها. كذلك هناك تحليلات مختلفة لما يعنيه الخروج عن دائرة إعادة الولادة مجددًا، والتي تتحقق باتباع أسلوب حياة صحيح (الوصول إلى التنوير). إذ يعني ذلك بالنسبة إلى البوذي، كما ذكرت سابقًا، وجود تحليلات مختلفة للكيفية التي يتم فيها فهم «النرفانا الأخيرة». وبالتالي، يفسر قانون الكارما كيف أن اتباع الطريقة البوذية سيؤدي في النهاية لتحقيق الخلاص المعروف لدى البوذية، إذ إن النفس في بعض الأحيان- بلا شك، بناء على المثال وربما التعاليم المتداولة بين البشر- تساعد الآخرين لتحقيق خلاصهم. إن الهدف من الدين بالنسبة إلى البوذي لا يقتضي تقديم العبادة الواجبة

(1) لوبيز، **البوذية**، 21.

وطاعة الرب أو الأرباب. وذلك لأن البوذي يملك نظرة مختلفة إلى حد ما عن المسيحي فيما تنطوي عليه الحياة الفاضلة، ويترتب على ذلك أن الطريقة البوذية ستحقق على الأرجح أهداف البوذية أكثر من الطريقة المسيحية. على سبيل المثال، رأينا في الفصل الخامس أن اتباع الطريقة البوذية ينطوي على الإيمان بعد وجود نفس حقيقية والسعي إلى إزالة الرغبات الأنانية. ومن جهة أخرى، يشمل اتباع الطريقة المسيحية محاولة تحقيق الرغبات الذاتية الخيّرة مثل الدعاء بأن نلقى أحباءنا، الذين عرفناهم في الدنيا، في جنة الآخرة. إن اتباع الطريقة المسيحية لن يقودنا بسهولة إلى «التنوير» بالمعنى البوذي مثلما تقودنا إليها الطريقة البوذية.

الإيمان المطلوب لاتباع طريق ديني معين

لقد رأينا أن ـ طالما أن الديانات تحمل أهدافًا متشابهة ـ لاتباع طريق ديني ما يحتاج الشخص إلى الإيمان بأن عقيدة ذلك الدين ذات احتمال أكبر من عقيدة أي دين آخر. ولكن بما أن الأديان تملك أهدافًا مختلفة، نحتاج إلى مقارنة قيمة الغايات المتمثلة في السعي للأهداف المختلفة. ولقد قدمت في نهاية الفصل الثاني تعريفات لستة أنواع من عقلانية الأفعال، بالتوازي مع الأنواع الخمسة من العقلانية الداخلية للمعتقدات. إن الفعل العقلاني هو الفعل الذي يعتقد المرء بأنه الفعل الأفضل (أو فعل متساوٍ في الأفضلية) بافتراض أن تُحقق معتقداته حول احتمالات الأفعال المختلفة أهدافًا مختلفة. ولمزيد من التوضيح، حذفت عبارة (الفعل المتساوي في الأفضلية) من مواضع مشابهة أدناه ولكن يجب على المهتم بالتحليل الدقيق استعادة تلك العبارة. وعليه، يعد الفعل المتمثل في اتباع طريق ديني فعلًا عقلانيًا إن أعتقد المرء بأن اتباع ذلك الطريق هو أفضل فعل يمكن القيام به، بافتراض أن تُحقق معتقداته حول احتمالات الأفعال المختلفة أهدافًا مختلفة. ولكن بالطبع يجدر بالمرء أن يفضل أن تكون معتقداته حول تلك الأمور متفقه مع معتقداته الأخرى حول القيمة والاحتمال وبالتالي متفقه مع معاييره الخاصة. إن التوافق الداخلي في نظر المرء يجعل معتقداته صحيحة على الأرجح. إن الفعل العقلاني1 هو الفعل الأفضل وفقًا للمعايير الخاصة بالمرء، بافتراض وجود احتمال بأن تحقق معاييره للأفعال مختلفة أهدافًا مختلفة. لذلك يعد الفعل الناتج من اتباع بعض الطرائق الدينية فعلًا عقلانيًا إن كان، وفقًا لمعايير الفرد، الفعل الأفضل، بافتراض وجود احتمالات بأن تُحقق الأفعال المختلفة أهدافًا

دينية مختلفة. ولكن نظرًا إلى الحاجة إلى بحث كافٍ في صحة المزاعم الدينية، بما فيها قيم الأهداف المختلفة، سيحتاج المرء إلى إيمان عقلاني3 حول هذه المسائل، وإن قام بعد هذا البحث بالفعل الأفضل وفقًا لمعاييره، بافتراض وجود احتمالات بأن تقود طرائق المختلفة إلى أهداف مختلفة، فإن فعله الذي قام به لاتباع طريق معين سيكون فعلًا عقلانيًّا3. ولكن بالطبع يعد من الأفضل أن يكون فعله عقلانيًّا، أي من أفضل الأفعال بافتراض وجود معتقدات صحيحة حول قيمة السعي لأهداف دينية مختلفة، والاحتمالات المنطقية لتحقيقها بناء على الدلائل المتوافرة للشخص بعد إجراء البحث الكافي وفقًا للمعايير الصحيحة. فقد يتبع الفعل العقلاني 5 طريقًا دينيًا معينًا أو لا يتبع أي طريق ديني.

وعلى الرغم من أن السعي لتحقيق أهداف دينية أمر مهم إلا أنها ليست الأهداف الوحيدة المهمة في الحياة. فإن لم نقم بالدعاء أو العبادة أو محاولة هداية الآخرين، فسيكون لدينا متسع من الوقت للسعي لتحقيق مزيد من الأهداف الدنيوية ذات القيمة العالية، مثل: تقليص الفقر وتحسين التعليم والحفاظ على البيئة إلخ. وبالتالي، فإن العامل الأساس في تحديد ما إذا كان من الجيد اتباع أي طريق ديني هو مدى أفضلية الأهداف الدينية التي يقود إليها اتباع ذلك الطريق - على سبيل المثال، إن الشعور بالسعادة الأبدية المتمثلة في عبادتنا لأي رب كأفراد أو في عبادة أي شخص يمكننا التأثير فيه أسمى من شعورنا بالمزيد من الرضا لمدة زمنية قصيرة. (ولقد عبرت بقولي «تدفق كبير» لأن اتباع أي طريق ديني سيتضمن في كل الأحوال تعزيز السعادة الدنيوية للآخرين). إن كان تحقيق بعض الأهداف الدينية أكثر أهمية من تحقيق أي أهداف أخرى غير دينية، فسيكون من الجيد اتباع أي طريق ديني لتحقيق أهداف دينية حتى وإن لم يكن هناك احتمال كبير بأن اتباع الطريق الديني سيحقق الأهداف، بشرط ألا يكون تحقق ذلك بعيد الاحتمال. على سبيل المثال، قد يكون من المنطقي في ظروف معينة دفع الكثيرمن المال لشراء تذكرة يانصيب تكون فرصة الربح فيها 1 من 4 مما قد يحدث نقلة نوعية في حياتك المستقبلية، ولكن ربما لن يكون من الحكمة دفع الكثير من المال إن كانت فرصة الربح هي فقط 1 من 1000.

لقد جادلت في الفصل السابق أن اتباع طريق ديني ما واجب من الناحية الموضوعية إن كان الرب موجودًا. كذلك من الواجب عادةً مساعدة الآخرين على تحقيق خلاصهم إن كان هناك خلاص ممكن تحقيقه حتى وإن لم يتضمن ذلك وجود الرب؛ ومن غير المرجح أن ينفذ أي شخص ذلك بشكل كافٍ من دون اتباع الطريق الديني المطلوب. إن كان هناك رب

وفشل بعض البشر في عبادته أو اتباع طريق الخلاص، ولم يساعدوا أبناءهم على تحقيقه، فإنهم يتحملون مسؤولية هذا الفشل من الناحية الموضوعية. إلا أن المرء يعد مذنبًا بصورة شخصية إن آمن بوجود رب (أو خلاص ممكن تحقيقه) وفشل في القيام بالالتزامات المترتبة على ذلك. إذ إن الشعور بالذنب من الناحية الشخصية أكثر خطورة من الشعور بالذنب من الناحية الموضوعية وذلك لأنه ينطوي على رفض إرادي لمنح الآخرين ما أنت مدين لهم به، وإن آمن شخص ما بوجود رب ورفض أن يقدم له العبادة الممتنة (والتوبة عن أعماله السيئة) فسيعدّ ذلك غاية في الجحود. ولكن حتى وإن لم يؤمن الشخص بوجود رب في المجمل وبأنه مُلزم تقديم العبادة والتوبة، ربما يستمر بالاعتقاد بأن تقديم العبادة والتوبة أمر خيّر على افتراض وجود رب ينبغي الالتزام بأوامره، ولكن الفشل في تقديم العبادة والتوبة للرب عبر التشكيك في وجوده أكثر سوءًا من تقديم العبادة والتوبة لرب غير موجود. إن الشخص الذي يفشل في تقديم العبادة والتوبة لن يكون مذنبًا من الناحية الشخصية، ولكن إن آمن بأن الفعل الأفضل هو تقديم العبادة والتوبة وفشل في ذلك، فسيكون شبه مذنب. وبالتالي فإن قرار عدم القيام بأي فعل سيكون قرارًا عقلانيًّا.

أعتقد أن ـ إن كان احتمال وجود الرب المبني على برهان شخص ما ليس متدنيًّا للغاية بعد اجراء البحث الكافي ـ تقديم العبادة والتوبة للرب سيكون الخيار الأفضل. فعلى سبيل المثال، إن استلمت هدية ثمينة جدًا ولم تتبين من أرسلها، فيعد من غير اللباقة عدم كتابة رسالة امتنان للشخص المتوقع بأنه أرسلها (حتى وإن لم يكن من المتوقع جدًا أن يكون ذلك الشخص هو من أرسلها). قد تعبر عن امتنانك بطريقة مشروطة (مثلًا أعتقد بأنك أرسلت ذلك) ولكن عدم التعبير عن الامتنان على الاطلاق أمر غير لائق، وإن قمت بإتلاف الهدية يستلزم عليك الاعتذار. ومن باب أولى، إن لم تتبين من هو خالقك ولكنك تميل إلى أنه الرب ـ سيكون من السيئ جدًا عدم التعبير عن القدر الكبير من الامتنان له وتقديم التوبة. إن تقديم العبادة والتوبة عمل عقلاني5، وذلك عبر ممارستها بالطريقة المرجح أنها ترضي الرب أكثر من أي طريقة أخرى. ومجددًا، قد يكون اتباع بعض الطرائق الدينية من أجل تحقيق الخلاص للفرد والآخرين أمرًا محبذًا حتى وإن لم تكن واجبة. لقد شرحت بإسهاب في الفصل الخامس الخلاص الذي تعرضه ديانات كالمسيحية والإسلام، وتحدثت عن الخيرية العظمى التي تكمن في كلٍ منهما، وأشرت إلى صعوبة تصور نوع من الخلاص أفضل مما تعرضه المسيحية. إنه لمن الخّير جدًا لنا (والآخرين الذين يمكننا التأثير فيهم)

عيش حياة العبادة والخدمة التي يريد لنا الرب المسيحي (إن كان هناك رب) أن نعيشها بدلًا من عيش حياة (ومن الجيد أن نعيش جزءًا كبيرًا من هذه الحياة بصورة جيدة ولأسباب غير دينية تمامًا) كانت ستكون الأفضل إن لم يكن هناك رب، أي أن اتباع ذلك النمط من الحياة هو في اعتقادي أمر عقلاني، طالما أنه من غير المستبعد جدًا أن تكون العقيدة المسيحية صحيحة (طالما أنه لا يوجد دين ذو خلاص مشابه يملك عقيدة أكثر احتمالًا ينطوي على اتباع طريقة مختلفة لتقديم العبادة والخدمة). كذلك يحبذ لو أضفنا لحياتنا الدنيا قيمة كبرى والتي كانت ستتحقق باتباع الطريقة المسيحية ومع وجود رب نعبده (ثالوث الحب الذي سبق وشاركنا الحياة البشرية). إن الحياة في الجنة، كما صورتها العقيدة المسيحية، تستحق السعي بجهد من أجل الفوز بها، الأمر الذي يعد عقلانيًا (لأنفسنا وللآخرين) طالما أن وجود الجنة أمر غير مستبعد تمامًا. وطالما أنه لا يوجد طريق ديني ذو خلاص مشابه يملك عقيدة ذات احتمال أكبر، فإن ذلك السعي الدؤوب سيتضمن اتباع الطريق الديني في الدنيا والذي سيجعل منا أفرادًا سعداء في الجنة. يبدو أن الخلاص المسيحي قيّم أكثر من النيرفانا، في المعتقد البوذي، أو أكثر من بعض الأهداف التي تعرضها الأديان الأخرى. وذلك نظرًا إلى الخيرية العظمى التي تكمن في علاقة الصداقة مع الرب (الجزئية في الدنيا والكاملة في الآخرة) الذي يقوم فيها بأفعال قيمة بصحبة آخرين من البشر. ولكن خيّرية هذه الأهداف لا بد أن تتزن مع احتمال تحققها. وطالما أن الأهداف المقدمة من البوذية هي أهداف أقل أهمية، فتحتاج العقيدة البوذية بأن تتمتع باحتمال أكبر من المسيحية والإسلام قبل الحض على اتباعها. وإن لم تملك العقيدة الدينية (بعد البحث الكافي) أي احتمال معتبر يصبح من غير العقلاني اتباع طريقها.

ولكن لا بد من الإضافة إلى ما سبق أن الشخص الذي يعتقد بأن اتباع طريق ديني معين هو أمر الزامي أو مجرد أنه الخيار الأفضل ويفشل في اتباعه (أو حتى القيام بتلك الأفعال الإلزامية فيه أو المحبذة لأسباب غير دينية) يجازف ليس بخسارة الأهداف فقط التي يسعى إليها الطريق الديني بل أيضًا بخسارة روحه. وذلك لأن مقتضيات اتباع الطريق الديني تحتم أنه في حال رفض المرء اتباع هذا الطريق بعد إيمانه بأنه الخيار الأفضل، فإن ذلك يقتضي رفض مبدأ الخيّرية رفضًا جوهريًا. وبالتالي، يمنح إيمان المرء في كون اتباع بعض الطرائق الدينية هو الأفضل سببًا إضافيًا لاتباعها - وذلك لينقذ نفسه من سوء العاقبة.

وبما أن الدور الرئيس للعقيدة في الحياة الدينية هو إرشادنا لاتباع بعض الطرائق الدينية

المحققة لأهدافها، فإن الشخص الذي يتبع الطريقة المسيحية يحتاج فقط للإيمان بالعقيدة المسيحية، تحت ما أوردته في الفصل الرابع بالتفسير الرابع لمعنى هذا المعتقد. وبما أن مجموع الأفعال التي ينبغي على المرء القيام بها لتحقيق أهدافه تتضمن معتقداته مجتمعة، فإن من المهم أن يوجد اختلاف وتناقض بين العقيدة ككل والعقائد المنافسة. ولن يكون من الضروري ولا الكافي الإيمان بأن كل مادة من مواد العقيدة المسيحية ذات احتمال أكبر من غيرها. وذلك لأن العقيدة التي تشبع هذا المطلب الأخير قد تحتوي على مواد متضاربة بعضها مع بعض، أو مواد على الأقل بعيدة الاحتمال للغاية نظرًا إلى المواد الأخرى، وبالتالي قد تصبح صحة العقيدة ككل أقل احتمالًا بكثير من العقيدة البديلة. ويقتضي الإيمان ببساطة أن تكون العقيدة المسيحية أكثر احتمالًا من بدائلها الدينية (أي عقائد أي ديانة تقدم أهدافًا أفضل أو مشابهة- وقد سبق وأشرت إلى أن لا دين آخر يقدم أهدافًا أفضل) ولا أعني بذلك أن هذا ذو احتمال أعلى بكثير، ولكن أنوه إلى أن إيمان المؤمن بعدم وجود دين ذي أهداف محدودة النفع إلى حد ما ولكن ذو عقيدة عالية الاحتمال، ويوصف إيمان كهذا في العقيدة بالإيمان الضعيف. ينطوي الإيمان الضعيف والغاية القوية لتحقيق أهداف الدين العمل على فرضية وجود رب يمتلك خصائص معينة وقام بأفعال معينة، وذلك لأن الساعي كان سيقوم بتلك الأفعال إن كان لديه إيمان أقوى. وباتباعه الطريق من أجل تأكيد أن أي ربّ تُقدم له العبادة والطاعة الواجبتين، ولتحقيق خلاصه وخلاص الآخرين، فإنه يعمل وفقًا لفرضية أن اتباعه الطريق سوف يضمن تحقق هذه الأهداف (بأن هناك ربًا يتقبل عبادته ويقدم له الخلاص ويساعد الآخرين على تحقيق خلاصهم). وبالتالي، يظهر المرء الأنواع الثلاثة من الإيمان المذكورة في الفصل الرابع والتي، وفقًا للتفسير الرابع للإيمان بالعقيدة، تعني الأمر ذاته. فهو يظهر الإيمان التوماسي لأنه يؤمن بصحة فرضيات معينة (فرضيات العقيدة ذاتها) بمعنى أنه يؤمن بأنها ذات احتمال أكبر من بدائل تفصيلية معينة. وإيمانه التوماسي هو إيمان مؤسس لأنه، موجهًا من قبل معتقداته، يسعى لتحقيق تلك الأهداف التي تتطلبها محبة الرب. ويُظهر الإيمان اللوثري (بالمعنى المعلن) لأنه يؤمن بمسببات العقيدة ويثق بالرب وبالنعم التي يكرمنا بها، كما تنص عليه العقيدة، ويحقق له كل رغباته واحتياجاته (أي أهداف الدين) إن تعاون مع الرب في السعي لتلك الأهداف (تنفيذ أوامر الرب). وبالافتراض أن الباحث يعتقد بأن هناك بعض الاحتمالات على أن فرضيته خاطئة، فإن إيمانه سينطوي على الثقة. كما يظهر الإيمان البراغماتي لأنه يعمل وفقًا للفرضيات التي تنص عليها العقيدة (والتي يمكنه القيام بها فقط إن آمن بأنها ذات احتمال أكبر من بدائلها التفصيلية) لتحقيق

أهداف الدين. كما أنه ليس هناك حاجة لوجود مطلب يقتضي على «الأكثر احتمالًا» أن يكون «أكثر احتمالًا بكثير» حتى يصل الإيمان إلى مستوى القناعة. وحتى ينطوي الإيمان على الثقة (كما يتطلب التحليل اللوثري) لا بد للمؤمن أن يؤمن بوجود بعض الاحتمالات على أن فرضيته خاطئة. وبما أن إظهار الإيمان يعمل وفقًا لفرضية ما، يمكن وصف الإيمان بأنه عقلاني في أي من المفاهيم المختلفة التي يمكن الحكم فيها على الأفعال بأنها عقلانية (شروح العقلانية من (0) إلى عقلانية (5)). إن أفضل أنواع الإيمان هو الإيمان العقلاني 5، والذي يتبع فيه الفرد طريقًا دينيًا ما يُحسن اتباعه بافتراض الاحتمالات المختلفة المبنية على براهين الفرد، والمُحرزة بعد التحقق الكافي من صحة عقائد الطرائق المختلفة. ويصبح الإيمان عقلانيًا إلى درجة يبدأ فيها بالاقتراب من ذلك الإيمان العقلاني المثالي.

كذلك من المنطقي ألا يكون الإيمان بوجود رب (عوضًا عن عدم وجوده) ضروريًا لاتباع أهداف الدين التأليهي، فالمهم هو الإيمان بأن أهداف الدين ستتحقق باحتمال أكبر عند التصرف وفق فرضية وجود رب (مهما تكن صفات هذا الرب) بدلًا من العمل وفق فرضية العقيدة المنافسة. وسوف يقتضي ذلك أن يضع الشخص ثقته في الرب. وسأعرض المثال التالي لتقريب المعنى الذي ينطوي على الكيفية التي يمكن فيها الشخص أن يضع ثقته في شيء لا يؤمن بوجوده بالمجمل؛ قد يتم إخبار رجل ما في السجن بأن «كبير القادة» سينقذه من السجن عبر الساحة الخارجية إن تمكن من الوصول إلى هناك في الليل. ومن الجانب الآخر، لم يصدق السجين هذه الإشاعة، فهو لم يقتنع بوجود ما يسمى بـ «كبير القادة»، ولكن الإشاعة تحمل بعضًا من الصحة، ولا أمل آخر للسجين في الهروب. فهو يعتقد أن احتمال هروبه كبير إن تصرف وفق فرضية وجود «كبير القادة» بدلًا من العمل وفق أي فرضية أخرى. وعليه يقوم بسرقة مبرد ما ليبرد به قضبان زنزانته، ويشق طريقه بصعوبة للوصول إلى الساحة الخارجية للسجن. وهو بذلك معرض للعقوبة إلا إذا نجح آنذاك في الهروب. وهنا يعد السجين قد وضع ثقته في «كبير القادة».

وبالطبع إن اتبعنا الطريق المسيحي، مع اعتقادنا بأنه ذو احتمال أكبر من فرضيه عدم وجود رب، فإن صلواتنا سوف تحمل في طياتها سمة السرمدية. على سبيل المثال، يحمل معنى دعاء « يا رب سامحني» ضمنيًا معنى دعاء « يا رب، سامحني إن كنت موجودًا»، ويعتبر بعض الفلاسفة أن ذلك النوع من الدعاء باطل. من وجهة نظري الشخصية، لا أعتقد أن ذلك النوع من الدعاء باطل على الاطلاق، فهو الدعاء الذي نطق به الأب طالبًا من يسوع أن يشفي

ابنه المشلول بقوله «إن كنت تستطيع أن تفعل أي شيء» [1] وقد طالب المسيح بالفعل بالمزيد من إظهار الثقة ولكنه كان راضيًا بدعاء الأب السرمدي: «إنني أومن يا رب، فأعن قلة إيماني» ولا شك في أن الرب الخيّر يقدر الصدق. ولكن الإيمان الضعيف حتمًا يُصعب من اتباع الطريق الديني إذا ما تمت مقارنته بالإيمان الأقوى. إذ إنه كلما قوي إيمان الفرد، زاد إيمانه بأن اتباع الطريقة المسيحية ستحقق أهدافها. وكلما زاد إيمان الفرد بالعقيدة المسيحية، احتاجت الأسباب التي تهدف إلى منافسة هذه العقيدة أن تزداد قوة كي تردعه عن الطريق المسيحي. إن الإيمان القوي ينطوي على منفعة كبيرة، ولكن الإيمان الضعيف مع التفاني الكامل سيمكننا من اتباع الطريق المسيحي وتشكيل تلك الشخصية التي ستقودنا إلى الجنة. من وجهة نظري الشخصية، أعتقد أن الافتراض بأن الرب العادل سيمنع أي شخص يملك الشخصية المناسبة من دخول الجنة بسبب ما يحمله من حقائق عقائدية ضعيفة (وليس عبر ارتكابه لذنب)، افتراض غير قابل للتصديق. إن اتباع الطريق قد يقوي الإيمان بصورة كبيرة حتى في الدنيا ولكن بعد الموت عندما يرى الرب الصفات الخيّرة في المرء ذي الإيمان الناقص سيزيل حتمًا عائق الإيمان الضعيف الذي قد يقف دون تحقيق الخلاص للفرد.

الإيمان المطلوب للانضمام إلى الكنيسة

من المنطقي ألا تطالب المجموعة التي يتبع أفرادها طريقًا ما بأكثر من الإيمان الضعيف. لقد ذكرت في الفصل الرابع بأن الكنيسة المسيحية لم تحاول مطلقًا التوضيح بصورة علنية نوع المعتقد الضروري لتحقيق الإيمان، وجادلت في أنه لا ينبغي عليها أن تطالب بأكثر من الإيمان الضعيف. فعندما تُصرّ، بصفتك شخص مسيحي، على شخص ما أن يؤمن بأن العقيدة ككل ذات احتمال أكبر من نقيضه، فكأنك تخبر شخصًا يطمح إلى الحصول على ثروة، ويرغب في شراء تذكرة يانصيب على أمل الحصول على هذه الثروة، أنه لا يسمح له بشراء تذكرة اليانصيب إلا إذا آمن بأن احتمال فوز هذه التذكرة يصب في مصلحته. ويبدو ذلك أمرًا غير منطقي، فالكنيسة بالطبع تطالب أفرادها المحتملين بشيء آخر إلى جانب الإيمان الضعيف- ألا وهو الهدف المتين، المتمثل في التعهد بالسعي لتحقيق أهداف الدين. فالكنيسة عبارة عن رابطة من الأفراد الذين يسعون لتحقيق أهدافها العليا.

---

(1) إنجيل مرقس 9:22.

وهنا ينبغي أن أشير إلى أن على الرغم من أن الإيمان الديني الضعيف كافٍ للانضمام إلى الكنيسة إلا أنني أشك في قدرة الكنيسة على البقاء والانتشار من دون وجود قادة يتمتعون بإيمان قوي. ومثال ذلك يحتاج المرء عادةً إلى قناعة عميقة لبيع منتج ما عوضًا عن استخدامه. لذا يعد أمرًا عمليًا أن تطالب الكنيسة أن يتمتع أفرادها بإيمان قوي، ولكن هذه مجرد أساليب إنجيلية تعتمد على الظروف المحيطة بها.

ما مقدار القناعة (مقابل القوة) التي ينبغي للكنيسة مطالبة أفرادها بها لتحقيق الإيمان؟ عندما يكون الإيمان بالعقيدة شرطًا لعضوية الكنيسة، فما مقدار الحجم الذي ينبغي عليه أن تكون تلك العقيدة؟ تنطوي المعتقدات الدينية المختلفة على طرائق مختلفة في تقديم العبادة والخدمة. ودائمًا ما يكون داخل الكنيسة، مهما يكن حجم العقيدة، بعض من المعتقدات التي يختلف عليها أفرادها. وحتى داخل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية المحافظة جدًا من أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كان هناك آراء متباينة حول الكثير من القضايا الكبرى. على سبيل المثال، آراء تدور حول مصير الأطفال غير المعمدين، وعن أي من التصريحات السابقة إلى الكنيسة تعد تصريحات لا لغط فيها، وبالتالي تتطلب بالضرورة من أعضاء الكنيسة التسليم بها. كما تشير هذه المعتقدات المختلفة بوضوح إلى الأنواع المختلفة من السلوك. على سبيل المثال، إن كنت تؤمن بأن مصير الأطفال غير المعمدين هو النار، فمن الصعب تبرير عدم خطف أكبر عدد ممكن منهم والقيام بتعميدهم بصورة سرية وبأسرع ما يمكن.

إن استنباط الفرد من نفسه للطريقة التي ستحقق أهداف الدين أمر جيد. ونظرًا إلى مطالب البشر ومساعيهم يتضح أن المرء لا يحقق الكثير من تلقاء نفسه، فهو بحاجة إلى أن يبني على نتائج الآخرين ويشجع ويتلقى التشجيع من الآخرين. فيمكن شخصًا ما أن يستنبط من نفسه حقيقة وجود رب (كما يدعي اللاهوت الطبيعي) ولكن من الناحية التطبيقية يصعب على المرء في الغالب أن يتوصل بنفسه، بدءًا من الصفر، إلى نوع الممارسات التفصيلية التي ستحقق أهداف الدين. فالإنسان بحاجة إلى كنيسة ومجتمع يرشدانه لأسلوب حياة يستطيع من خلاله تحقيق هذه الأهداف، ويساعدانه ويشجعانه على ذلك. يمكن المرء أن يستنبط بعض الأمور من تلقاء نفسه مثل الاختيار بين جماعات متنافسة تعرض تفسيرات واضحة لطريق الدين، كما يمكنه أن يستنبط بذاته بعض الأمور داخل جماعة تدعي معرفة الطريق الصحيح بافتراض أن هذه الجماعة تساعد هذه الاستنباطات بتقديم كثير من التفاصيل

ضمن تفسير الجماعة العام للطريقة. فيحتاج البشر إلى كنيسة توجههم نحو الطريق السليم إذا ما رغبوا في الحصول على فرصة حقيقية لتحقيق أهداف الدين. إن منحت الكنيسة حق الانضمام لأشخاص ذوي آراء متباينة فلن يكون هناك إجماع كافٍ على الطريق الذي ينبغي اتباعه ونشر رسالته للعالم وتقديم الإرشاد والتشجيع لأفراده. ولكن إن طالبت الكنيسة تقديم الكثير من الاشتراطات في طريق الإيمان، فإنها سوف تستبعد الكثير ممن لديه تعاطف مبدئي مع أهدافها التي سوف تنطوي على فهم مشابه لفهمهم للكون واتباع نمط حياة مشابهة جدًا لحياة أفراد الكنيسة، والذين إن تم استبعادهم من الكنيسة لم يكن ليتوصلوا إلى هذا الفهم أو اتباع هذا الطريق.كما أنها ستمنع البشر من استنباط الحقائق بأنفسهم، ويعد هذا، مع تساوي الأمور الأخرى، أمرًا جيدًا. ويرجع القرار إلى الكنيسة إذا ما كانت المنافع، المترتبة على السماح لأولئك الذين لا يؤمنون بما تعتبره الكنيسة معتقدات صحيحة تمامًا بالانضمام إليها، تفوق الضرر المحتمل للأعضاء الحاليين أو المحتملين. إن الكثير من الأديان، بما فيها الدين المسيحي، هي أديان سماوية. فلقد زعموا عبر الكتاب المقدس أو البابا أو قادة الكنيسة أن يتبعوا التوجيه الإلهي حول أساسيات الإيمان، وعدم تجاوز الاختلاف العقائدي المقبول، أما تحديد نوع هذه الحدود فتفرضه إلى حد كبير عقيدة الدين.

وفي سياق تحديد أضعف الإيمان المطلوب للانضمام إلى الكنيسة، تحتاج الكنيسة إلى توضيح البدائل (إذ إنها لم تكن واضحة في الماضي) التي تتناقض مع عقيدتها. تظهر الاعتبارات في الفقرة السابقة أن البدائل لا بد أن تكون تلك العقائد المنافسة، والتي إن كان المرء يسترشد بها (أو من يتأثر به إن كان من ضمن أفراد الكنيسة) فستقل نسبة تحقيقه لأهداف الدين إلى نسبة كبيرة. إن المعتقد الصحيح بالتأكيد يؤدي دائمًا إلى تحقيق أي هدف أكثر من المعتقد الخاطئ، ولكن إن كان الشخص يسترشد ببعض البدائل الممكنة، فإن سلوكه (فيما يتعلق بتأملاته وعباداته إلخ) لن يتأثر كثيرًا. ينبغي على الكنيسة (نظرًا إلى مزايا عضوية الكنيسة) أن تحدد البدائل التي تتناقض مع معتقداتها، والتي ترى أنها قد تعرقل المرء على الأغلب من تحقيق أهداف الدين. وبالتالي، تنص العقيدة النيقية على التالي: 1) سيأتي المسيح مجددًا بمهابته ليحاسب الأحياء والأموات. وقد توضح الكنيسة بأن الشخص المسيحي لا بد أن يؤمن بالعقيدة التي 1) تتناقض مع أي عقيدة تنطوي على أن 2) «المسيح لن يأتي مجددًا لمحاسبة أي فرد» وعقيدة تنطوي على أن 3) «المسيح سيأتي مجددًا ولكن سوف يحاسب حينئذٍ الأحياء فقط». أعتقد أن هذه كانت البدائل التي تم تقديمها تاريخيًا (1

على أنها النقيض. كما على الكنيسة أن توضح أيضًا أنه لا يتوجب على الشخص المسيحي الإيمان بعقيدة تنطوي على 1) ما يتناقض معها أو حتى يتناقض مع عقيدة تنطوي على 4) «أن المسيح سيأتي مجددًا عند وفاة كل البشر، وسوف يحاسب جميع الأموات». وقد تفترض الكنيسة منطقيًا أن أي شخص يسترشد بـ 4) سوف يتبع ذات الطريق الديني ذاته للشخص المسترشد بـ 1) في كل الأحوال. وكلاهما سوف يتعبد بناء على مفاهيم متشابهة لماهية الرب، حيث ينظرون إليه باعتباره حكمًا بين جميع البشر، ويعدون أنفسهم للقائه ليحكم عليهم. إن الاختلاف في الإيمان حول ما إذا كان بعض البشر على قيد الحياة عندما يأتي المسيح ليحكم بين الناس، والذي سيساهم في تشكيل مفهومنا حول الرب والطريقة التي نعبده بها ونسير بها حياتنا، قد يكون اختلافًا صغيرًا جدًا. ولكن الشخص الذي كان مسترشدًا بـ 2) أو 3) سيعتقد أنه سينفذ من حكم المسيح، على الأقل بافتراض الاسترشاد بـ 3) إن كان على مشارف الموت، وبأنه سوف يكون له المصير ذاته مهما يكن سلوكه، الأمر الذي من شأنه أن يحرمه من الشعور بالتحفيز للقيام بأفعال خيّرة.

الفصل السابع

المقارنة بين العقائد

لقد رأينا في الفصل الثاني أن الشخص الذي يسعى وراء تكوين معتقدات صحيحة لا بد أن يسعى وراء تكوين معتقدات عقلانية 5، أي معتقدات تنتج من تحقق كافٍ. كذلك رأينا في الفصل الثالث وجوب متابعة بعض عمليات البحث الديني عمومًا حول ما إذا كان هناك رب أو أرباب، وحول مدى صحة المزاعم الأكثر تفصيلًا للمسيحية أو الأديان المنافسة؛ ومن المحبذ الحرص على متابعة عمليات البحث هذه. أما في الفصلين الخامس والسادس، فقد رأينا بصورة كاملة أن ما نحتاجه لتوجيه حياتنا توجيهًا صحيحًا هو تكوين معتقدات صحيحة حول قيمة أهداف الديانات المختلفة؛ ومعتقدات صحيحة حول مدى احتمال توصل الديانات المختلفة إلى أهدافها. لقد عرضت في الفصل الخامس قيمة أهداف الدين المسيحي ومقارنتها بأهداف بعض الديانات الأخرى. كذلك بينت في الفصل السادس كيف توفر العقيدة لأي ديانة أساسًا لافتراض أن من المرجح أكثر أن يحصل شخص ما على أهداف ذلك الدين باتباع طريقه بدلًا من اتباع بعض الطرائق الأخرى. وسوف أنتقل في هذا الفصل لتعدّد الاجراءات التي يمكننا من خلالها وضع الاحتمالات النسبية للعقائد.

يجب علينا السعي وراء تكوين معتقد عقلاني 5 حول الاحتمالات النسبية، وهذا المعتقد المحتمل يكون مدعمًا بالبينة بعد إجراء البحث الكافي، وبصورة مثالية أن نعتقد أن من المحتمل للغاية أن تكون إحدى العقائد الدينية صحيحة، أو نعتقد أن من شبه المؤكد أن معظم العقائد الدينية غير صحيحة أو نعتقد بأن عقيدة إحدى الديانات ليست بعيدة تمامًا عن الصحة وأنها أكثر احتمالًا من غيرها، بحيث يكون الاحتمال قائمًا على الدلائل. ويجب البحث عن أدلة ذات صلة قدر المستطاع، والنظر في ما إذا كانت المعايير التي نقيِّم بها الدلائل تقدم نتائج صحيحة مبدئيًا في حالات أخرى، وإعادة فحص نتائج تطبيق تلك

المعايير على المسائل الدينية. وتشمل الأدلة خبراتنا الدينية الشخصية (على سبيل المثال، الوعي الظاهر بوجود رب أو أرباب) وشهادة الآخرين (لخبراتهم وسلطتهم، وهذا ما هو متفق عليه من خلال التحقيق البشري). ولكنني جادلت، بما أنه يوجد في العصر الحديث ملحدون ومؤمنون معترف بهم على حد سواء وحجج وجيهة ضد التوحيد والدين متعارف عليها بشكل عام لدى معظم الناس، فإن معظمنا يحتاج إلى حجج قوية تبدأ من معتقدات أساسية يؤمن بها الموحدون إيمانًا قويًا (والمؤمنون المتدينون الآخرون) والملحدون على حد سواء، والمضي قدمًا وفقًا لمعايير يتشاركها الجميع.

تقييم احتمال التوحيد

تنقسم الأديان الرئيسة في العالم إلى أديان تأليهية وغير تأليهية؛ لذلك فإن المهمة الأولى للباحث هي تكوين معتقد عقلاني 5 حول ما إذا كان هناك رب أم لا. ولأسباب ذكرت سابقًا، سينطوي ذلك عادة في العصر الحديث (مع الأخذ بعين الاعتبار المعطيات الواسعة للخبرات الدينية) على تقييم قيمة الحجج الأخرى حول اللاهوت الطبيعي لوجود الرب من عدمه- وقيمة الحجج الوجودية، والحجج من وجود الكون وتماثله مع القوانين الطبيعية. وتؤدي هذه القوانين (إلى جانب الشروط الحدية للكون) إلى تطور الكائنات البشرية، وأدت الأخيرة إلى وجود حياة واعية، تحمل خصائص عامة مختلفة من تلك الحياة الواعية وتفاصيل حول تاريخ العرق البشري. كذلك سينطوي على تقييم قيمة الحجج غير المؤيدة لوجود الرب، كحجج الشر (على سبيل المثال، وجود المعاناة) والحجة المرتبطة بالاستتار. ولقد جادلت سابقًا أنه لا بد من تقييم فكرة وجود الرب بمعايير عادية للفرضيات التفسيرية، والتي قمت بتلخيصها في الصفحة 48. إن وجود الرب محتمل طالما أن فرضية وجوده تحمل احتمالًا مسبقًا عاليًا، أي بسيط وذو نطاق صغير ويتناسب مع الدلائل المرجعية) وله قوة تفسيرية عالية، أي توقع وجود الأدلة المذكورة أعلاه في حين لا يُتوقَّع غيرها (أي غير محتملة بالنسبة إلى النظريات البسيطة الأخرى). إن المعيار الذي يشترط «التناسب مع الدلائل المرجعية» لا يمكن تطبيقه، كما هو الحال في التوحيد، عندما يكون للنظرية نطاق واسع بحيث لا وجود لنظريات في مجالات مجاورة تتناسب معها. إلا أن حقيقة النطاق الواسع تُحسب على النظرية وفقًا للمعيار الرابع ولكن لا ينطبق إلى حد كبير -في اعتقادي- على النظرية البسيطة. ولذا، أساسًا، بالمدى الذي يكون فيه التوحيد نظرية بسيطة وتتحقق فيه احتمال جميع الأدلة، فإنه يصبح محتملًا من

خلال ذلك الدليل. وإن كان هناك دليل بأنه غير محتمل أن نتمكن من الوصول إلى توحيد معين (على سبيل المثال، معاناة البشر)، فإن مدى احتمال التوحيد لن يكون عاليًا بالقدر الذي يجب أن يكون عليه. إن الأدلة المذكورة أعلاه هي أدلة عامة (إلى جانب أي أدلة للخبرات الدينية الخاصة بالباحث) هي جزء من محتوى المعتقدات الأساسية لأي باحث. فمحصلة اعتقاد أي شخص بوجود أو عدم وجود الرب ستكون عقلانية5 إن أُعتبر هذا أمرًا محتملًا بالفعل بناء على معتقداته الأساسية الناتجة من البحث الكافي. ولاستخدام هذه المعايير لاحتمال أي من الفرضيات التفسيرية من أجل تقييم الحجج الخاصة باللاهوت الطبيعي، تقدم في اعتقادي بكل بساطة صورة دقيقة لبعض الاعتبارات المستخدمة في اللاهوت الطبيعي من القرون السابقة [1].

مقارنة الأديان التأليهية

طالما أن الأبحاث حتى الآن تُفضي إلى الاستنتاج بأن هناك احتمالًا لا يستهان به على وجود الرب، يتعين على الباحث بعد ذلك مواصلة مقارنة الأديان التأليهية البديلة؛ والتي من أبرزها المسيحية واليهودية والإسلام والسيخية وبعض أشكال الهندوسية. وسوف أبحث في الديانات الثلاث السابقة فقط (الديانات الإبراهيمية)؛ إذ إن تطبيق ما أكتبه للديانات التأليهية الأخرى سيكون واضحًا. (سوف أفهم من خلال اليهودية شكلًا محافظًا نسبيًّا من اليهودية المعاصرة). تدعي الديانات التأليهية عادةً أن الرب تدخل في التاريخ للقيام بأمور معينة وللكشف عن حقائق معينة. وعلى الرغم من إجماع الديانات بأن الرب كلي القدرة والمعرفة والخير ومطلق الخيرية، فإنها تختلف حول جوانب أخرى في طبيعته، وفي الكيفية التي تدخَّل بها في التاريخ، وما حققه بذلك وما كشف عنه. تدعي المسيحية أن لدى الرب طبيعة خاصة (فهو يتمثل في «ثلاث هيئات»، الأب والابن والروح القدس، من جوهر واحد) وهذا ما ينكره كل من الدين اليهودي والدين الإسلامي. كذلك يزعم الدين المسيحي أن الرب تجسد على هيئة إنسان (وتحديدًا، على الهيئة الثانية من الثالوث متخذًا طبيعة بشرية والعيش والمعاناة على الأرض متمثلًا في يسوع الناصري)، وبالتالي أوجد فكرة التكفير عن خطايانا وكشف الحقيقة لنا، بينما تنكر كل من

---

(1) لتقييم قوة حجج اللاهوت الطبيعي المؤيدة أو المناهضة لوجود الرب، انظر **The Existence of God**، حيث وضحت فيه ليس فقط كيف أن برنامج اللاهوت الطبيعي (كما هو مزعوم في الفصل الثالث من هذا الكتاب) بل بعضًا من حججه التفصيلية لها أصل في التقاليد المسيحية. وعند مناقشة الاعتراضات الشيطانية المناهضة لوجود الرب في كتابي **Providence and the Problem of Evil** «العناية الإلهية ومشكلة الشر» (مطبعة كلاريندون، 1998)، ذكرت كيف أن بعضًا منها له أصل في التقاليد المسيحية.

الديانتين اليهودية والإسلامية مذهب الثالوث وتجسد المسيح. وتزعم الديانة اليهودية بأن الرب تصرف على هذا النحو ليبعث السعادة في نفوس الشعب الاسرائيلي القديم وليكشف لهم الحقائق، وتؤيده في ذلك كل من الديانتين المسيحية والإسلامية. إلا أن الدين الإسلامي يزعم بأن الوحي الأخير للرب كان لنبيه الأخير محمد، وقد تم ذكر ذلك في القرآن.

ينبغي علينا تقييم هذه المزاعم الدينية وفقًا للمعايير نفسها التي قيَّمنا بها جميع النظريات الأخرى. وإن الاحتمال السابق لنظرية أن لدى بعض الأشخاص طبيعة معينة وقاموا ببعض الأفعال، هي مسألة تدور حول ما إذا كان ذلك زعمًا بسيطًا يتناسب مع ما نعرفه عن الشخص ويحمل نطاقًا ضيقًا؛ ولكن كلما قارنَّا بين نظريات ذات نطاق مشابه (جميعها متعلقة بماهية الرب وأفعاله)، استطعنا تجاهل المعيار الأخير. إن القوة التفسيرية للنظرية تكمن فيما إذا كان الدليل التفصيلي واضحًا إلى درجة يمكن توقعها فقط إن كانت النظرية صحيحة. فعلى سبيل المثال، إن تم الادعاء بأن جونز يعاني من انفصام في الشخصية وأنه قتل روبنسون، فنحتاج إلى التفكير كم من المرجح، نظرًا إلى ما نعرفه عن حياة جونز السابقة (وربما حالته الذهنية كذلك) أن يكون لدى جون انفصام في الشخصية ومن الممكن أن يقتل روبنسون، وأيضًا مدى احتمال، في حال قام جونز بقتل روبنسون، أن يكون لدينا تقارير الشهود والآثار المادية لما نقوم به.

ويتعين عليَّ الآن النظر في كيفية تقييم هذين الاحتمالين في حالة العقيدة المسيحية، وأن أذكر باختصار شديد العوامل المتعلقة بتقييمهما في حالة الديانات التأليهية المنافسة. وبما أننا في صدد المقارنة بين الديانات التأليهية، فإنني أفترض وجود الرب. ويناقش الموضوع وجود الرب وما هي احتمالات التحليلات المختلفة لطبيعته وأفعاله. وسأبدأ بالاحتمال السابق للتحليل المسيحي لطبيعة الرب. هل من المرجح أن يكون الرب كلي القدرة والمعرفة ومطلق الخيرية ثالوثًا؛ أن يكون له ثلاث هيئات (جميعها ذات صفات إلهية- أي كاملة القدرة والمعرفة وذات خيرية مطلقة)، متمثلة في شخص واحد بتناسق مثالي؟ إن المسألة الأولى هي إظهار عدم وجود تناقض داخلي في هذا الزعم- إذ ترى كل من الديانتين اليهودية والإسلامية أنه لا يمكن أن يكون هناك سوى شخص إلهي واحد. وبما أن جميع الحجج التقليدية حول وجود الرب قد تمحورت حول وجود كائن إلهي واحد، فإن المسيحية بحاجة إلى إظهار وجود بعض الاحتمالات في أنه سوف يتجلى في ثلاث هيئات لصياغة كلمة تعني «أن يصبح ثلاثة أشخاص» أو بالأحرى أن يكون له دائمًا هيئات

ثلاث؛ أي أن يكون لكائن إلهي واحد دائمًا ثلاث هيئات إلهية. وأعتقد بأن هناك حججًا سابقة وجيهة لمصلحة عقيدة الثالوث، ولكنها لم تُطرح إلى أن أصبحت تلك العقيدة محط نقاش لأنها جزء من العقيدة المسيحية- وطرحت، من وجهة نظري، بطريقة مقنعة لأول مرة من قبل ريتشارد سانت فيكتور في القرن الثاني عشر[1]. ولكنها حجج قوية، حيث كان جميع المسيحيون قبل ريتشارد وتقريبًا جميع المسيحيون بعده بحاجة إلى وحي (الأدلة التي سأعرضها قريبًا) يؤكد لهم صحة هذه العقيدة.

ومن ثمَّ، نحتاج إلى حجج مسلم بها تدعم التحليل المسيحي لأفعال الرب (الماضية والحاضرة والمستقبلية)، بحيث يكون العنصر الأساسي منها المذهب القائل بأن الرب (أي شخص واحد من الثالوث) تجسد على هيئة إنسان، أي في صورة المسيح عيسى. ما الاحتمال المسبق في أن الرب سوف يتجسد على هيئة إنسان؟ تنكر عادةً كل من الديانتين الإسلامية واليهودية احتمال التجسد، وتزعمان بأن كل ما هو إلهي لا يمكن أن يكون بشريًّا كذلك- إذ إن الخصائص البشرية والإلهية متضاربة بحسب زعمهما؛ فعلى سبيل المثال، تقتضي الصفات الإلهية القدرة على فعل كل شيء بينما من الصفات البشرية محدودية القوى. وإن كان سيتم أخذ الدين المسيحي على محمل الجد، فلا بد أولًا من إظهار الاحتمال المنطقي لتجسد الرب[2]. ولنفترض أنه قد تم إظهار ذلك.

ومن ثمَّ، قدم المسيحيون ثلاثة أنواع على الأقل من الأسباب يُتوقع فيها أن يتجسد الرب، نظرًا إلى كمال إحسانه، على هيئة إنسان -للتكفير عن ذنوبنا والتعرف إلى معاناتنا وكشف الحقائق لنا. ولقد شرحت في الفصل الأخير الرأي الذي يفترض تجسد الرب على هيئة مسيح وقيامه بهذه الأمور. ما مدى احتمال أن يتجسد الرب لهذه الأسباب؟ إن الرب المحب حتمًا سيرغب في التكفير عن خطايا عباده ولكنه سيرغب منهم أيضًا أخذ تلك الخطايا على محمل الجد بسؤال الرب بقبول التكفير عن تلك الذنوب تقبلًا كاملًا. إلا أن كل إنسان قد أخطأ ويدين على أي حال بحياته للرب امتنانًا له على خلقه، ويميل إلى عدم الوفاء حتى بالحد الأدنى من الالتزامات. ولذلك، ليس أي منًّا بمحل يسمح له التكفير عن

---

(1) فيما يتعلق بالحجج السابقة بشأن الترابط المنطقي والحقيقة المحتملة لعقيدة الثالوث المسيحية، انظر **The Christian God** (الإله المسيحي)، الفصل الثامن.

(2) فيما يتعلق بالحجج المتعلقة بالترابط المنطقي للعقيدة المسيحية المتمثلة في تجسد الرب، انظر **The Christian God**، الفصلين 9 و10.

ذنوبه بطريقة مناسبة إلى الرب، ناهيك عن ذنوب الآخرين. وقد يكون من المتوقع من الرب المحب مساعدتنا بالسماح لنا بالتكفير عن ذنوبنا من خلال إحدى الوسائل المبينة في الفصل السادس وذلك من خلال المجيء إلى الأرض وعيش حياة بشرية كاملة. كما رأينا أيضًا في ذلك الفصل، أن من الجيد لشخص ما، أحد والدينا على سبيل المثال، جعل الآخرين يعانون من أجل مصلحتهم أو من أجل مصلحة شخص آخر، بحيث ينبغي مشاركة الآخرين تلك المعاناة. في الواقع، إن عرَّضنا أطفالنا لمعاناة شديدة لتحقيق نفع أكبر للآخرين، سوف نصل إلى نقطة لا يعد فيها من الجيد مشاركة الشخص الذي يتعرض لمعاناة وإظهار ذلك له بل يصبح واجبًا. قد نعتقد بصورة عقلانية، نظرًا إلى الحد الذي يجعل فيه الرب (إن كان هناك رب) البشر يعانون، وإن كان لسبب منطقي، أن الوقت قد حان لتكون مشاركة الرب لنا تلك المعاناة ليس فقط أمرًا جيدًا بل أصبح واجبًا. وإن كان الأمر كذلك، (بما أن الرب المحب سوف يفي دائمًا بواجباته) فإن ذلك يعني أن تجسُّد الرب على هيئة إنسان لهذا السبب ليس مجرد احتمال بل أمر حتمي.

وأخيرًا، من المحتمل أن يكشف الرب لنا على الأقل حقائق حول الكيفية التي ينبغي أن نسلك بها حياتنا. ومثُل ذلك مثل أي أب صالح يربي أبناءه، فإن الرب يمنحنا خيار كيفية اتباع أسلوب حياة ما، ولكنه يريدنا أيضًا أن نعيش حياة كريمة. ومن ضمن الخيارات التي كانت متاحة للبشر في بداية الحضارة هو محاولة المرء أن يميز بنفسه الأفعال الجيدة من الأفعال السيئة أو غير مهتمين لمحاولة معرفة ذلك. ولكن يتضح سواء حاول البشر اكتشاف الحقائق الأخلاقية أم لا، أننا فشلنا تمامًا في ذلك وبحاجة إلى المساعدة. وحتى إن اكتشف البشر الخطوط العريضة للصح والخطأ من حيث المبدأ، من خلال الخبرة والتأمل، فليس من السهل اكتشاف التفاصيل - فعلى سبيل المثال، هل القيام بالإجهاض والقتل الرحيم دائمًا خطأ أم في حالات معينة فقط؟ وهل العلاقات المثلية جائزة في بعض الأحيان أم غير جائزة على الإطلاق؟... إلخ. - وفي كل هذه الأمور، يسهل على البشر عدم مواجهة ضمائرهم في بعض الأحيان، فهم بحاجة إلى معلومات. ويمكن إتاحة المزيد من تلك المعلومات من خلال تنزيل الوحي على أحد الانبياء من دون الحاجة إلى التجسد على هيئة بشر.

بيد أنه من الأفضل أن تتجسد المعلومات حول القيم الأخلاقية عبر مثال حي، فنحن بحاجة إلى معرفة ما تنطوي عليه الحياة المثالية؛ وهذا سبب إضافي لما قد يختار الرب المحب التجسُّد على هيئة إنسان. ويحبذ لو أن تلك المعلومات تتخللها معلومات تحفيزية.

على سبيل المثال، سوف نحظى بالجنة إن وثقنا بالرب واتَّبعنا أوامره. كما يحبذ لو أن الرب منحنا مزيدًا من المساعدة لاتباع حياة تتسم بالقيم الأخلاقية - على سبيل المثال، وجود مجتمع تشجيعي كالكنيسة.

ومن ثمَّ، هناك ثلاثة أسباب، نظرًا إلى مدى احتمالها من الناحية المنطقية، توضح احتمالًا مسبقًا كبيرًا لتجسد الرب على هيئة بشر بحسب زعم الدين المسيحي. ويتعين علينا بعد ذلك النظر في ماهية القوة التعليلية لفرضية أن يتجسد الرب على هيئة بشر لجميع هذه الأسباب أو معظمها؛ أي ما احتمال صحة هذه الفرضية بناء على الأسباب السابقة وليس بناء على إيجادنا البيانات التاريخية على الرغم من أننا لا نزال نجد هذه الدلائل. وإن تجسد الرب على هيئة بشر-ولنسمّه «نبيًا»- للأسباب التي أشرت إليها، سوف يحتاج إلى اتباع أسلوب معين في الحياة. ومن الضروري أن يختبر الرب الحياة بسرائها وضرائها والموت لمشاركتنا المعاناة وليكون قدوةً لنا. ويحتاج النبي حتى يُظهر لنا مشاركة الرب لمعاناتنا إلى أن يبين لنا إيمانه بأنه هو الرب. وبهدف تمكيننا من الاستفادة من حياته ومماته كتكفير عن خطايانا، عليه إخبارنا بأنه يتبع هذا الأسلوب من الحياة لهذا الغرض. وسوف يحتاج النبي إلى منحنا تعاليم أخلاقية فاضلة وعميقة حول كيفية اتباع أسلوب حياة ما. ولإتاحة ذلك للأجيال والحضارات بخلاف تلك التي عاصرها، فهو بحاجة إلى تأسيس كنيسة تضمن تعليم البشر ما قام به وتشملهم كفارته. وسوف يحظى الدين المسيحي بقوة تفسيرية كبرى طالما أن البرهان التاريخي، في المقام الأول، ما ذُكر في كتب العهد الجديد والتي تعد وثائق تاريخية عادية، كان مثل ما هو متوقع إن تجسد الرب بهيئة المسيح للأسباب المذكورة؛ أي تزيد القوة التفسيرية طالما كان البرهان كما هو متوقع إن عاش المسيح الحياة بسرائها وضرائها وشهِد الموت، وأظهر إيمانه بأنه هو الرب، وزعم بأن حياته ومماته سوف يُستغَلان كتكفير عن ذنوبنا، ومنحنا تعاليم فاضلة وعميقة حول الأخلاق وغيرها من الأمور، وأسَّس كنيسة لتواصل ما قام به. كما إن كان هناك دليل بأنه لم يستوف أي مُزكّى له في التاريخ البشري جميع المتطلبات المذكورة أعلاه ليتجسد كرب كما فعل المسيح، سوف يزيد ذلك بصورة كبيرة من احتمال تجسد الرب على هيئة المسيح- إذ سيزيد احتمال العثور على ذلك البرهان وفق تلك الفرضية بصورة أكبر منها في أي فرضيات تأليهية منافسة، وهي أي فرضية من دين تأليهي آخر يزعم بأن الرب لم يتجسد على هيئة إنسان، أو يزعم بأن الرب قد تجسد على هيئة نبي آخر؛ إذ إن تجسد الرب على هيئة نبي آخر، سيزيد احتمال إيجاد

ذلك النوع من البرهان في ما يتعلق بذلك النبي الآخر بصورة أكبر منه في ما يتعلق بالمسيح. وأعتقد أن الأبحاث التاريخية قد تكشف عن أدلة مميزة محتملة حول ما إن خاض المسيح الحياة بسرائها وضرائها موديًا به لخاتمة حسنة ومؤلمة. وتظهر قساوة الحياة عبر تفانيه في أداء مهمته كواعظ بلا مأوى، ويظهر إحسانه عبر الصداقة التي ربطته بالمنبوذين من المجتمع. وتتضح قساوة وفاته في الصلب نتيجة حكم قضائي غير عادل. كما يشمل البرهان المتوقع إن كانت وفاته حسنة الدليل الكامن في إنجيل القديس لوقا لكلماته عن الصليب حول أولئك الذين صلبوه بقوله «يا أبتاه، اغفر لهم لأنهم لا يعلمون ماذا يفعلون» [1]. وثمة دليل متوقع إن أسَّس كنيسة وعلم أن حياته ومماته هما تكفير لذنوبنا، على سبيل المثال، قوله بأن حياته كانت «فداء عن الكثيرين» [2]. كذلك يوجد برهان متوقع إن آمن بأنه هو الرب، وبرهان متوقع إن كانت تعاليم الكنيسة الأخيرة عن هذه المسألة وغيرها من المسائل استمرارًا لتعاليم المسيح. كما أن حقيقة تعاليمه الأخلاقية حول الإحسان الذي يقتضيه اتباع السلوك الحسن تجاه الرب وتجاه بعضنا بعضًا، تمكِّننا من وضع بعض الأحكام لأنفسنا من خلال البديهيات الأخلاقية المحدودة لدينا [3]. إن تعاليم الموعظة على الجبل لا تتعارض حتمًا مع البديهيات الأخلاقية لمعظم الناس المتدينين وغير المتدينين؛ حتى وإن كوَّنت بعض المزاعم التي لا نملك بشأنها بديهيات واضحة. ولا علم لنا بالطبع في جميع هذه النواحي بالتفاصيل الكاملة لحياة المسيح وتعاليمه، ولكن ما نعلمه ينبغي أن يكون مثلما هو متوقع إن كانت العقيدة المسيحية صحيحة وليس غير ذلك - إن كان لدى تلك العقيدة قوة تفسيرية كبرى.

ولكن في حين أن كل ذلك يقدم بعضًا من الأدلة حول صحة أجزاء من العقيدة المسيحية، فإن من الصعب بمكان إثبات صحة بعض المواد الأساسية لتلك العقيدة. وحتى بافتراض أن المسيح قد أخبر أن موته وحياته هما تكفير لذنوبنا، فإن ذلك غير كافٍ لإظهار أن الرب قد تقبَّل هذا التكفير. وحتى بافتراض إظهار المسيح إيمانه بأنه هو الرب، فإن ذلك غير

(1) لوقا 23:34.

(2) مرقس 10:45.

(3) وللمزيد من الحجج حول نوع البرهان المطلوب لجعل تجسد الرب في المسيح أمرًا محتملًا، وبالمدى الذي يجعل من البرهان العام لحياته ووفاته أن يكون محتملًا، انظر **The Resurrection of God Incarnate** (بعث الإله المتجسد)، الجزآن 1،2.

كافٍ (حتى بافتراض وجود الخير في حياته وصحة تعاليمه الأخلاقية) لإثبات صحة ذلك الإيمان. وحقيقة أن بعض أجزاء التعاليم الأخلاقية للمسيح تتوافق مع البديهيات الأخلاقية لنا هو أمر غير كافٍ لإثبات صحة الأجزاء الأخرى من تلك التعاليم، المؤيدة لبعض تعاليم العهد القديم والتي وضعتها الكنيسة. وهناك حاجة إلى إثبات عدم احتمال ظهور الأدلة ليس في أي فرضية تأليهية منافسة فقط، بل بمحض المصادفة أيضًا. ولكن أعتقد حتى إن لم يتم العثور على مزيج خاص من مزايا المسيح التي ذكرتها في أي مؤسس آخر لدين ما، فربما قد بعثت بالمصادفة المحضة لمرة واحدة فقط في التاريخ البشري نبيًّا تصرف بكل هذه الطرائق وذكر هذه الأمور كلها. إننا بحاجة إلى مزيدٍ من الأدلة القاطعة التي لا يمكن سوى للرب أن يقدمها لنا، وذلك بهدف توثيق حياة نبي وتعاليمه فقط. وتخبرنا الكنيسة الأخيرة أن السبب الرئيس وراء وجوب إيماننا بمعظم مواد العقيدة المسيحية، والسبب الإضافي لوجوب إيماننا بموادها التي نملك بشأنها أدلة تاريخية تفصيلية، هو أنها منزَّلة من الرب إلى المسيح وكنيسته.

يرد بالوحي المسيحي، كغيره من الوُحِيّ المزعومة جميعها، مواد خارج نطاق القدرة البشرية للتحقق منها بشكل مستقل، وهنا يكمن الهدف منها، فنحن بحاجة إلى أن يتم إخبارنا بما لا يمكننا معرفته لأنفسنا. ولكننا بحاجة إلى بعض البراهين التي تثبت بأن النبي أو الأنبياء الذين يخبروننا عن هذه الأمور (كيسوع المسيح في الدين المسيحي) يحملون لنا رسالة من الرب. وتشير المقارنة إلى نوع البرهان الذي ينبغي أن نبحث عنه. لنفترض على سبيل المثال أن في زمن ما قبل اللاسلكي والهاتف والسفر السريع، ادعى رجل بأنه قام بزيارة ملك ما في بلد بعيد حاملًا معه رسالة من ذلك الملك. ما الذي سيثبت لنا أن الرسالة هي فعلًا صادرة من الملك؟ فحامل الرسالة يحتاج بطريقة ما إلى أن يوثق الملك رسالته. وتختلف الشعوب في أعراف توثيق الرسائل، فقد يتم وضع علامة على الرسالة لا يمكن أن يضعها سوى شخص واحد، بحيث لا تستخدم تلك العلامة في أي رسالة أخرى. على سبيل المثال، في عصرنا الحالي تعد العلامة المستخدمة عادةً لهذا الغرض هي توقيع الشخص (بالمعنى الحرفي)؛ إذ يوقع الأشخاص أسماءهم كلٌ على طريقته الخاصة، بطريقة يصعب من خلالها تزوير توقيع شخص آخر. وربما يكتب الناس أسماءهم لأسباب أخرى غير توثيق الرسائل وذلك مثلًا في نهاية الرسالة فقط من أجل الدلالة على مصدر الرسالة. وكان الختم في الوثائق الرسمية ـ في الماضي ـ يحمل هذه الخصائص نفسها، وكان لا يصدر إلا من قبل طابع فريد

أو خاتم يملكه الشخص أو الجهة المعنية، وكان يستخدم فقط لتوثيق رسالة ما. أي أن حقيقة أن التوقيع أو الختم لا يمكن أن يصدر إلا من شخص واحد هي من الحقائق البديهية، وبهذا فإن استخدامها لغرض توثيق الرسائل هو عرف محلي.

إننا بحاجة إلى علامة الرب التوثيقية على رسالة النبي ليكون لدينا سبب وجيه للإيمان بأنها رسالة الرب! وبالتالي يكمن السؤال في ماهية هذه العلامة؟ وبافتراض وجود رب، فإنه هو من يُصرِّف الأمور جميعها طوال الوقت بما يتماشى مع القوانين الطبيعية. ولذا، هناك مجال لترك علامة على كل حدث من أحداث الكون. وبالتالي، فإن علامة الرب التوثيقية على رسالة معينة لا بد أن تكون حدثًا لا يتماشى مع القوانين الطبيعية- ومن ثمَّ، لا بد للعلامة أن تكون مخالفة (أو ما يمكن تسميتها بشبه مخالفة) للقوانين الطبيعية، بمعنى آخر معجزة. إن الرب الذي يسيِّر الكون وفقًا لقوانين الطبيعة هو وحده القادر (أو شخص آخر بإذنه) على وضع تلك القوانين جانبًا، ويندر أن يقوم بذلك. فقد يُحدث الرب أمورًا تخالف القوانين الطبيعية لأسباب غير توثيق رسالة ما (وهو الأمر الذي سوف أناقشه بصورة مطوَّلة فيما بعد). ولكن إن كان هناك رب يود إثبات أن رسالة نبيٍ ما هي رسالته، فسوف يستخدم تلك الطريقة بحيث يدرك مجتمع تلك الحقبة الزمنية بأنها طريقة الرب لتوثيق رسالته. واعتبرت المجتمعات القديمة، ولا سيما المجتمع الإسرائيلي القديم، أنه إن تمت حركة ما نتيجةً لتدخل إلهي، فإنها تعني موافقة الرب لتلك الحركة وعلى تعاليمها [1] كذلك. وعلى الرغم من أن الطريقة التقليدية للرب في توثيق الوحي، كأي عُرف طبيعي بين الناس، تتطلب الإقرار به ليكون وسيلة تواصل فعَّالة. إن تدخل الرب في نظام الطبيعية لإنزال وحي ما، فهذا يدل بصورة بديهية للغاية على تأييده لهذا الوحي. لذلك إن أظهرت البراهين بأن حياة نبي ما تصاحبها أحداث تخالف القوانين الطبيعة وأسهمت في نشر تعاليمه، فهي تفسر على أن هذه البراهين هي بمثابة توقيع الرب الموثق على تلك التعاليم. وعليه، تزعم المسيحية أن قيام اليسوع يشكل ذلك التوقيع.

وقبل الإسهاب في ذلك، سوف أنتقل الآن للمقارنة الموجزة بين الدين المسيحي والديانتين اليهودية والإسلامية. إن عقيدة طبيعة الرب في هذين الديانتين هي ذاتها الموجودة في المسيحية باستثناء عقيدة الثالوث؛ أي أن مزعمهما يتمثل في وجود إله واحد فقط. لذا

---

(1) بالنسبة إلى حجة أن اسرائيل القديمة اعتقدت هذه الطريقة، انظر بعث الإله المتجسد، الفصل الرقم 12.

فإن أي حجج تخالف الاحتمال المنطقي أو الاحتمال الجوهري لعقيدة الثالوث هي حجج تصب في مصلحة الديانتين اليهودية والإسلامية. إذ تنكر كل من هذه الديانتين تجسد الرب على هيئة إنسان؛ وبالتالي مرة أخرى فإن أي دليل ضد الاحتمال الجوهري للتجسد هو دليل يصب في مصلحة هاتين الديانتين. إلا أن هاتين الديانتين تصنعان مزاعمهما التاريخية الخاصة ـ المتمثلة في أن الرب تدخل على نحو إعجازي في التاريخ للتسبب في إحداث الكثير من الأمور الموصوفة في الكتاب العبري المقدس (أي كتاب العهد القديم عند الدين المسيحي) أو الأحداث المهمة في الدين الإسلامي، ومن ثمَّ أظهر حقائق معينة للبشر. وعليه، يمكننا تقييم هاتين الديانتين بمعايير الاحتمال السابق الذي ينطوي على أن الرب سوف يتدخل لإحداث تلك الأحداث الأخيرة، وما إذا كان البرهان التاريخي كما هو متوقع أن يكون عليه إن قام هو بذلك (مع إحداث أو السماح بوقوع الأحداث المتعلقة بالمسيح). هذا وقد سبق وذكرنا أن هناك احتمالًا مسبقًا كبيرًا بأن الرب سوف يكشف حقائق للبشر (حتى وإن لم يكن ذلك عن طريق التجسد).

إن الدين المسيحي، كالدين الإسلامي، يعترف برحابة صدر بالمزاعم التاريخية اليهودية: إذ إن الدين المسيحي مستعد للاعتراف بوقوع أحداث مختلفة متعلقة بحياة محمد (بما فيها وهو يُملي أجزاء كثيرة من القرآن لتلاميذه) ولكنه غير مستعد (لأسباب سأذكرها أدناه) للاعتراف بأن الرب قد تدخَّل على نحو إعجازي (وذلك لتجنب سريان القوانين الطبيعية) للتسبب في وقوع تلك الأحداث. وتعد هذه الأحداث، بالنسبة إلى كلتا الديانتين، أدلة على صحة الوحي المزعوم (عن ماهية الرب وأفعاله، وكيف ينبغي أن يتصرف البشر) المرتبط بهذه الأحداث التاريخية. أما بالنسبة إلى الدين اليهودي، على سبيل المثال، فإن الأحداث المتعلقة بهروب قوم إسرائيل من مصر، وإبقائهم في البرية والفتح النهائي لأرض الميعاد كنعان تعد براهين لطبيعة القانون الإلهي (بما فيه الوصايا العشر) الذي أعلنه موسى لقوم إسرائيل على جبل سيناء. ولكن يعتقد الدين المسيحي، بخلاف الدين اليهودي، أن الكثير من القوانين الواردة في كتاب العهد القديم (بعيدًا عن الوصايا العشر) كان يتجنبها يسوع (بناءً على أوامر الرب)، وقدَّم وصايا جديدة من الرب. لذا، ثمة تضارب بين الديانتين اليهودية والمسيحية حول محتوى الوحي. فيتحتم على الديانة اليهودية إنكار أن الرب قد تدخَّل على نحو إعجازي في التاريخ البشري لتحقيق البعث وذلك لتوثيق تعاليم الدين المسيحي. في حين أن الدين الإسلامي يرى بأن الرب قد أوحى إلى محمد أن يملي القرآن

على تلاميذه. ويحتوي القرآن على نصوص لا تتوافق مع العقيدة المسيحية- على سبيل المثال، تعاليم حول الكيفية التي يجب أن يتصرف بها البشر ومزاعم تنطوي على أن يسوع لم يمت مصلوبًا [1] وأنه لم يكن إلهًا [2]. وبالتالي، يتحتم على الدين المسيحي إنكار أن القرآن وحي من الرب، والإنكار بأن الرب قد تدخل على نحو إعجازي لإنزاله.

لذلك يمكن المقارنة بين المزاعم الخاصة بهذه الديانات من حيث الأحداث التاريخية الواقعة والفرضيات التي تم الكشف عنها. وبالنسبة إلى الوحي الفرضي، وقياسًا بالمزاعم التاريخية، فإن القوى التفسيرية لكل عقيدة هي في الأساس مسألة تتعلق فيما إذا كان الوحي المزعوم هو نوع من الوحي الذي في الغالب قد يُنزله الرب، إن كان هناك رب. كما يمكننا إلى حد ما، على ضوء بديهياتنا الأخلاقية، إطلاق الأحكام على التعاليم الأخلاقية لمختلف الديانات حول الكيفية التي ينبغي أن يعامل بها البشر بعضهم بعضًا (على سبيل المثال، كيف ينبغي على الحكومات المدنية معاقبة المجرمين ومتى يتعين عليها إعلان الحرب وعن دور المرأة في المجتمع). ولكن هناك جوانب من هذه التعاليم الأخلاقية تكون فيها بديهياتنا مبهمة، وتكون بديهياتنا حول قيمة مزاعمها الخاصة حول الطريقة التي يجب علينا عبادة الرب بها أكثر إبهامًا [3]. إن الغاية من الوحي هو أن يبين لنا ما لا يمكننا القيام به بأنفسنا، ولذا بالنسبة إلى الديانتين اليهودية والإسلامية، وبالنسبة إلى الدين المسيحي كذلك، نحن بحاجة إلى أدلة متمثلة في المعجزات التي لا يمكن سوى الرب إحداثها كتوقيع إلهي لزعم أو وحي.

وطالما أن هناك أسبابًا سابقة لتوقع نزول وحي ما، فهي أسباب لتوقع نزول وحي ما على الجنس البشري بأكمله. والوحي بحاجة إلى أن يتم نشره للجميع من خلال كنيسة أو مجتمع آخر من وجهة نظر بعضهم. لذلك، فإن احتمال الوحي لدى عقيدة ما لا يكمن فقط

---

(1) سورة النساء، الآية: 157. ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾.

(2) سورة مريم، الآية:19. ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾.

(3) لاحظ أنه إذا كان الله هو خالقنا، فإن لديه الحق (في حدود واسعة جدًا) في توجيه الأمر لنا للقيام بأمور، ومن ثم يصبح القيام بتلك الأمور واجبًا علينا في حين لم تكن كذلك قبل إصدار الأوامر لنا. وبشأن هذا الشأن، انظر كتابي (Responsibility and Atonement)، الفصل الثامن. وقد يتم جعل تلك الأوامر معروفة للبشر من خلال نبي ما. وبالتالي، لا يوجد اعتراض على تعاليم النبي بشأن الأخلاق التي يخبرنا بها النبي والمتمثلة في وجوب القيام ببعض الأفعال عندما لا نكون ملزمين بالقيام بذلك الفعل ولكننا نقوم به باعتباره أمرًا إلهيًّا.

في ما يصاحب الوحي المزعوم من حدث إعجازي والذي من شأنه أن يساهم في انتشار ذلك الوحي، بل أيضًا في تأسيس كنيسة تستمر بعد ذلك في نشر ذلك الوحي، وأن رسالتها هي تطور حقيقي لرسالة المؤسس. وبذلك يمكننا مقارنة الأديان الثلاثة من ناحية كونها ديانات تبشيرية؛ فالدين المسيحي انتشر في جميع أنحاء العالم من خلال كنيسة أسسها يسوع، في حين انتشر الدين الإسلامي في جميع أنحاء العالم من خلال الأقوام والتي كوَّن محمد أولها، أما الدين اليهودي فقد انتشر بين الشعب الإسرائيلي ولهم خصيصًا، مكوِّنًا في الأصل القومين (الإسرائيلي واليهودي) ثم تحول إلى عرق مشتت. وعلى الرغم من أن عددًا كبيرًا من الأنبياء اللاحقين من يهوذا القديمة قد بشروا شعوبهم برسالة كونية، إلا أن بعد التشتت الذي حدث في القرن الثاني الميلادي، لم تعد تعتبر الديانة اليهودية نفسها أنها مجتمع تبشيري. لذا علينا التساؤل عما إذا كان من المحتمل أن يكون الرب قد أنزل لليهودية وحيًا صادقًا وعميقًا ولكن لم يقصد يهوذا نشره للجنس البشري كله. ولكن إن قصد ذلك بالفعل وفشلت الديانة اليهودية في نشر الوحي، فهل من المحتمل أن الرب لم يفعل شيء حيال ذلك؟ أو هل سلم مهمة النشر إلى دين آخر تتماشى تعاليمه مع الدين اليهودي- على سبيل المثال، الديانة المسيحية أو الديانة الإسلامية؟ كذلك يمكن مقارنة الأديان الثلاثة من حيث مدى صدق تعاليم الكنيسة الأخيرة وصولًا إلى تعاليم النبي أو الأنبياء المؤسسين. إذ إن الرب الذي ينزِّل الوحي عبر الأنبياء قد يُتوقع منه اتخاذ خطوات تضمن حفظ ذلك الوحي للبشر فيما بعد.

المعجزات

لقد رأينا بأن جميع الديانات الإبراهيمية تزعم بأن الرب قد تدخل في التاريخ لإنزال وحي ما (ويزعم الدين المسيحي بأنه كان وراء التدخل أيضًا غايات أخرى) وبذلك لا بد أن يكون أساس المقارنة القائمة حول قيمة هذه العقائد هو التحقق من مدى نشر وحيهم المزعوم عبر معجزة ما. وبالتالي، نحتاج إلى البحث بصورة أكثر شمولية في مفهوم المعجزة، وإلى أي مدى من الممكن أن تكون هناك براهين تاريخية دقيقة على حدوث أحدى تلك المعجزات [1]. إن نوع المعجزة التي تعنينا- لأسباب سبق ذكرها- تتمثل في

(1) النقاش التالي لطبيعة المعجزات ودليل حدوث المعجزة نقاش مختصر للغاية. وللاطلاع على المزيد من النقاش، انظر كتابي The Existence of God، الإصدار الثاني، الصفحات 277-89 (التي أقوم بتلخيصها هنا)، وانظر الصفحات 26-35 من كتاب تحليل فكرة «قانون الطبيعة» الذي تم افتراضه مسبقًا في الصفحات 277-89، مما يعقد النقاش إلى حد ما.

أمر يحدثه الرب ويكون خرقًا أو شبه خرقٍ للقوانين الأساسية للطبيعة. إن قوانين الطبيعة هي المبادئ التي تتحكم في سلوك الأشياء بالضرورة. ويوجد بالقوانين الحتمية الصيغة القائلة بأن «جميع فرضيات أ تؤدي بالضرورة إلى فرضية ب»؛ في حين أن قوانين الاحتمال تقول بأن «كل فرضيات أ تملك احتمالًا ماديًا لفرضية پ وقيامها بالفرضية ب » أي أن جميع فرضيات أ تميل إلى القيام بفرضية ب والتي تقاس قوتها بين 1 وصفر. تفسر قوانين الطبيعة الأكثر أساسية عمل القوانين الأقل أساسية في ظروف معينة. وبالتالي، يفسر قانونا نيوتن للحركة والجاذبية قانون غاليله بأن جميع الأجسام الصغيرة القريبة من سطح الأرض والخالية من المعوقات تسقط باتجاه ذلك السطح بالسرعة نفسها تقريبًا. إن القوانين الأساسية، أي للقوانين غير المفسرة بالقوانين الأكثر أساسية، تحدد سلوك الأجسام طالما أن سلوكها محكوم بما يشبه القانون.

ما أفهمه من «مخالفة» قانون طبيعة حتمي أساسي مثل -جميع فرضيات أ تقود بالضرورة إلى ب- هو وجود فرضية أ التي لا تقود إلى ب. إن قدمت قوانين الطبيعة الأساسية تفسيرات كاملة لجميع الأحداث داخل نطاقها (على سبيل المثال، سلوك جميع فرضيات أ) من دون وجود ما يفسر عملها (حيث تشكل التفسيرات المحددات الأساسية بشأن ما يحدث، ولا شيء أكثر أهمية في تحديد ما إذا كانت تعمل أم لا) قد لا يكون هناك أي مخالفة للقوانين الطبيعية. فقد يكون هناك مخالفات فقط إن حددت بعض القوى خارج نظام القوانين الطبيعية - القوى الجامدة أو كيان غير محكوم بقوانين مادية أو الرب أو أي معبود من درجة أقل- ما إذا كان القانون يعمل أم لا. أي أن الضرورة المنطوية في عملها هي ذاتها متوقفة على تلك القوى.

إن الدليل على أن الحدث «ي» هو حدث مخالف هو عدم توافقه مع القوانين الطبيعية الأساسية المحتملة، وفقًا للبراهين التي نملكها. وكما جادلت في الفصل الثاني، فإن البرهان على صحة قانون مزعوم ينبع من قوته التفسيرية واحتماله المسبق. ولطرح مثال مختلف عن المثال الذي سبق وذكرته، لنفترض أننا راقبنا الكثير من مواقع الكواكب واقترحنا قانونًا يقتضي بأن جميع الكواكب تتحرك على شكل القطع الناقص. ومن خلال القانون المقترح وبعض المواقع التي تمت ملاحظتها، يمكننا توقع جميع المواقع الأخرى التي لن يكون لدينا سبب إضافي لتوقعها- مما يضفي على القانون المقترح قوى تفسيرية عالية. إن القانون المقترح هو قانون بسيط (بافتراض أنه يتناسب تمامًا مع ما نعلمه عن القوانين التي تعمل

في مجالات متشابهة) كافٍ لمنحه احتمالًا مسبقًا عاليًا. ويبرر جميع ذلك الزعم بأن القانون المقترح هو قانون الطبيعة، وبالتالي يبرر التوقع بأنه سيبقى في المستقبل دون استثناء.

لنفترض الآن أنه في يوم من الأيام تحرك كوكب المريخ خارج مساره البيضوي الشكل لمدة قصيرة ثم عاد إلى مساره مجددًا، في هذه الحالة يظهر لنا احتمالان: قد يكون تجول كوكب المريخ حدث نتيجةً لوجود ظرف حالي بالكون (على سبيل المثال، القرب من كوكب المشتري مما يؤدي إلى انحراف كوكب المريخ خارج مساره البيضوي الشكل) إذ إن تكررت تلك الظروف سوف يتكرر الأمر مرة أخرى وفقًا لقوانين الطبيعة الأساسية بدلًا من القانون الأصلي المزعوم. في هذه الحالة، يعد الأمر ظاهرة طبيعية على الرغم من أن ما بدا في الأصل أنه قانون طبيعة أساسي يثبت الآن انه كذلك. فقد اتضح بأنه نتيجة لقانون أكثر أساسية متمثل في أن القانون الأصلي المزعوم سيتفق معه تحت الظروف العادية وأن له استثناءات تحت الظروف التي يمكن وصفها بشكلٍ عام (على سبيل المثال، عندما تكون هناك كواكب أخرى قريبة من كوكب المريخ). إن الاستثناءات التي يمكن أن تتكرر للقانون المزعوم تظهر فقط بأن القانون المزعوم ليس قانونًا أساسيًّا للطبيعة. أما الاحتمال الآخر فهو أن الاستثناء من القانون لم يكن بسبب بعض الظروف الحالية القائمة لقانون أكثر أساسية، إذ إن تكرار الظرف سيؤدي إلى تكرار الحدث. ففي هذه الحالة، سيكون لدينا استثناء غير متكرر لقانون الطبيعة. سيكون لدينا أسباب للاعتقاد بأن الاستثناء لا يمكن أن يتكرر طالما أن أي محاولة لتعديل قانون الطبيعة المزعوم بحيث يتوقع مسار كوكب المريخ بالإضافة إلى توقع جميع المواقع الأخرى لكوكب المريخ سيجعل الأمر معقدًا للغاية من الداخل ومتعارضًا مع المعرفة العلمية الأخرى والتي تشكل أدلتنا الخلفية، بحيث لم نعد نمتلك أسبابًا للثقة بتوقعاتها المستقبلية. فعلى سبيل المثال، لا ينبغي تعديل القانون بحيث يكون كالتالي: «تتحرك جميع الكواكب بمسارات بيضوية الشكل باستثناء السنوات التي تكون فيها منافسة على بطولة العالم للشطرنج بين لاعبين تبدأ ألقابهما بحرف «ك». ولكن لم لا؟ لأن هذا القانون المقترح يذكر خصائص لا مكان لها في الفيزياء (حيث لا يوجد قانون فيزيائي آخر يستدعي هذا النوع من الخصائص) ويذكر هذه الخصائص في مادة استثنائية «بأن كذا وكذا سيحدث ما عدا تحت ظروف معينة » (وبالتالي يشمل متغيرين غير متصلين «كذا وكذا» و «تلك الظروف المعينة» ، إذ إن هذه الأحداث لا تتبع أي نظرية مستنتجة من

الطبيعة. إن ما نحتاجه للحصول على قانون مناسب هو معادلة بسيطة، والتي تكون النتيجة فيها أن الاستثناء للقانون الأصلي يقع عندما تقع هي.

وقد يكون لدينا بهذه الطرائق أسباب للاعتقاد بأن الاستثناء من القانون المزعوم غير قابل للتكرار. وسوف يُظهر ذلك عدم توافق حدوثه مع القوانين الطبيعة التي تطبق في ذلك المجال وتعد مخالفة لقانون الطبيعة. فينبغي أن تكون مسببات هذا الأمر خارج نظام القوانين الطبيعية. إن المزاعم من هذا النوع تعد بالطبع قابلة للتصحيح- فقد نكون مخطئين؛ فما يبدو غير قابل للتفسير بالأسباب الطبيعية قد يصبح قابل للتفسير بعد ذلك. (على الرغم من أن القوانين الطبيعية الصحيحة قد تبدو قوانين حتمية، فقد تكون قوانين احتمال تمنع بعض الأحداث العابرة من الوقوع في فترات نادرة جدًا). فعندما أُسقط قطعة من الطباشير وتقع على الأرض، فسوف يفترض الجميع بأن ذلك الأمر يمكن تفسيره تمامًا عبر القوانين الطبيعية. ولكن قد نكون مخطئين، فقد تكون قوانين الطبيعة أكثر تعقيدًا مما نعتقد، وأن قوانين النظرية النسبية ونظرية الكم هما مجرد مقاربات للقوانين الصحيحة في علم الميكانيكا. ربما تتنبأ القوانين الحقيقية لعلم الميكانيكا أنه عند انزلاق الطباشير من اليد تسقط على الأرض ولكنها سترتفع عندما يكون هناك توزيع معين غير طبيعي للمجرات البعيدة، والتي تعد في الواقع موجودة اليوم. ولكن على الرغم من أن القوانين الحقيقية للطبيعة تتنبأ بارتفاع الطباشير، إلا أنها تسقط في واقع الأمر. إن هناك انتهاكًا كاملًا للقوانين الطبيعية، ولكن لم يكشفها أحد ما نتيجة الجهل بالقوانين الطبيعية. إذ إن عبارة «قد تكون مخطئًا» هي سيف ذو حدين. فالأحداث التي تبدو مفسرة تفسيرًا واضحًا قد يتضح أنها مخالفات عند معرفتنا معرفة أكبر بقوانين الطبيعة، إلا أن ذلك بالطبع غير مرجح. إن المحقق العاقل يهتدي بالأدلة المتوافرة وكذلك الموجودة في الحالة المعاكسة. فهو يفترض أن كل ما، وفقًا لجميع الأدلة، يخالف القوانين الطبيعية هو شيء واحد. إن هناك سببًا وجيهًا للافتراض بأن وقوع الأحداث التالية سيكون من مخالفات قوانين الطبيعة: أن يعود شخص إلى الحياة بعد أن توقف قلبه لمدة ست وثلاثين ساعة وتم اعتباره ميتًا وفقًا للمعايير المستخدمة حاليًا، تحول الماء إلى خمر دون اللجوء إلى الأجهزة الكيميائية أو المواد المحفزة، وشخص يزرع ذراعًا جديدة من جذع ذراع قديمة؛ وارتفاع شخص ما في الهواء أثناء الصلاة.

لنفترض الآن أن القوانين الأساسية للطبيعة في بعض المجالات هي قوانين احتمال، فإنها لن تستبعد بعدئذٍ أي حدث في ذلك المجال وبالتالي لن يطبق المفهوم الدقيق لما

يسمى بمخالفة قانون الطبيعة. إذا نص قانون مزعوم على أن «جميع فرضيات أ تملك احتمالًا ماديًا بنسبة 0.9999 للقيام بفرضية ب، إلا أن الكثير من فرضيات أ تحدث ولا تؤدي إلى ب، إذ إن حدوثها لا يتم استبعاده من جانب القانون، إذ إنه من غير المحتمل تمامًا أن لا تؤدي نسبة كبيرة من الفئة المحدودة لفرضيات أ إلى ب؛ فإن حدث كهذا قد يكون أكثر احتمالًا بكثير إن كان قانون آخر هو القانون الصحيح. فعلى سبيل المثال، إن كان 1000 من 2000 من فرضيات أ المراقبة وجد أنها تقوم بـ ب، فسيكون من غير المحتمل تمامًا إن كان القانون الصحيح ينص على التالي «تملك جميع فرضيات أ احتمالًا ماديًا بقيمة 0.9999 للقيام بفرضية ب» وأكثر احتمالًا بكثير إن كان القانون الصحيح ينص على التالي «تملك جميع فرضيات أ احتمالًا ماديًا بقيمة 0.5 للقيام بفرضية ب». ومن بين الأحداث المتوافقة مع بعض قوانين فرضية (ل)1 فإن فرضية (ي) قد تحدث والتي من الممكن أن تكون غير محتملة، بافتراض أن «ل» أي أن حدوثها يحسب بفاعلية ضد الادعاء بأن فرضية «ل» تستمر دون استثناء. إلا أنه قد لا يكون هناك معادلة بسيطة أخرى تتوقع بصورة أدق ما يحدث. إن أي محاولة لتغيير أو تبديل فرضية «ل» ليكون لها قانون يتنبأ بصورة أدق قد يجعلها أكثر تعقيدًا من الداخل ومتعارضة مع المعرفة العلمية المتبقية بحيث لا نعود نملك أسبابًا للثقة في تنبؤاتها المستقبلية. وفي هذه الحالة، من المحتمل أن يكون لدى فرضية «ي» سبب يقبع خارج نظام القوانين الطبيعية، وبالتالي نطلق على فرضية «ي» ما نسميه بشبه انتهاك للقوانين الطبيعية. والدليل على أن بعضًا من حوادث فرضية «ي» تعد شبه مخالفة هو أن أي دليل يقتضي بأن القانون الاحتمالي لفرضية «ي» هو قانون أساسي صحيح في النطاق، وبأن فرضية «ي» غير محتملة بافتراض وجود فرضية «ل»، وبالمقارنة بالأحداث الأخرى الموصوفة بالتفاصيل بنفسها التي من الممكن أن تحدث عوضًا عن الفرضية «ي». كما يتوافق مع نظرية الكم كون جميع الذرات في كتلة كبيرة من الكربون 14ـ تضمحل بصورة فورية في الدقيقة التالية، ولكن من غير المحتمل إلى حد كبير (بالمقارنة مع احتمال أن يكون 0.0003 منها يجب أن يضمحل في الدقيقة القادمة) بأن وقوع حدث كهذا يجب أن يعدّ بحق كمن يلقي ظلالًا من الشك الخطير على تلك النظرية. ولكن قد يكون هناك براهين كثيرة أخرى لمصلحة نظرية الكم والتي إن عُدِّلت بصورة فردية للتعامل مع هذا الطلب المخالف سيزيد تعقيد البراهين، ما سيجعل من غير المرجح أن تكون توقعاتها الأخرى صحيحة. وفي تلك الظروف، من المحتمل أن يكون الطلب المخالف الواضح هو أمر شبه مخالف لقانون الاحتمال. وبالتالي، حتى إن شملت جميع القوانين الأساسية قوانين الاحتمال

لنظرية الكم والاسترفاع وجميع الأحداث التي سبق وذكرناها في الفقرتين الأخيرتين سوف تستمر في أنها شبه مخالفة للقوانين الطبيعية - أي غير محتملة بحيث ستمنع حدوثها الأمور غير المؤكدة الصغيرة المستخدمة في نظرية الكم. ولا يمكن تفسير الأمور المخالفة وشبه المخالفة للقوانين الطبيعية بصورة علمية إن حدثت.

وفي ظل غياب أي برهان آخر على وجودها، فإن من غير المحتمل أن يكون هناك جسم مادي فريد من نوعه خارج نظام القوانين المادية والذي يغير قوانين الطبيعة بين فترة وأخرى. وهذا يقودنا إلى البحث عن تفسير شخصي لحدوث المخالفات أو أشباه المخالفات - إما عبر الرب أو روح أدنى (كأن يكون شبحًا، أو روحًا شريرة، أو شيطانًا، أو غير ذلك). إن القوانين الطبيعية، إن كان هناك رب، يمكن إلغاؤها فقط بالعمل أو بإرادة الرب، والتي تبقيها في نطاق العمل. وبالتالي، في ظل غياب الدليل المؤكد لوجود أرواح أدنى والتي لا تعتمد أفعالها على إذن الرب، فإن التفسير المحتمل لأي مخالفة أو شبه مخالفة هو أنها جاءت من الرب أو بإذن منه. وسبب وجيه آخر للافتراض بأن ذلك هو الحال هو الإظهار بأن الحدث المعني هو حدث سيكون لدى الرب سبب لتحقيقه. وسوف أنظر في ما بعد في نوع المخالفات أو أشباه المخالفات التي سيكون لدى الرب سبب لتحقيقها. أما الآن فسوف اتبع الاستخدام العادي لكلمة «معجزة» وسوف أسمي المخالفات أو أشباه المخالفات للقانون الطبيعي بإذن من الرب «معجزة». وعليه، سوف أستبعد أشباه المخالفات وأطلب من القارئ الافتراض بأن ما سأذكره حول المخالفات ينطبق أيضًا على أشباه المخالفات.

أدلة على حدوث معجزات

ولكن كيف يمكننا أن نعلم بأن الحدث «ي» الفريد من نوعه، إن وقع، سيكون مخالفًا للقوانين الطبيعية وبالتالي قد تحدث معجزة؟ وذلك لأن حدوث فرضية «ي» سيكون مخالفًا لقانون الطبيعة والذي يعدّ بحد ذاته دليلًا ضد حدوثها كما يجادل في ذلك هيوم جداله التقليدي[1]، وذلك لأن الظواهر السابقة التي تجعل من المحتمل أن تكون فرضية «ل» قانونًا أساسيًّا للطبيعة يجعل من المحتمل أن تتحكم من دون استثناء وبالتوافق مع فرضية «ل» في الظروف المعنية. ولكن في واقع الأمر قد يكون هناك أدلة كثيرة أخرى على حدوث فرضية

---

(1) ديفيد هيوم، An Enquiry Concerning Human Understanding (استعلام عن الفهم الإنساني (نُشر للمرة الأولى في العام 1748)، القسم العاشر.

«ي». هناك أربعة أنواع من الأدلة تتعلق بما حصل في حدث معين وقع في الماضي. أولًا، لدى كل شخص ذاكرته الخاصة والظاهرة حول ما حدث. فعلى سبيل المثال، قد أتذكر رؤية جون بالأمس. ثانيًا، تحري شهادة الآخرين حول ما يتذكرونه ـ فقد يدّعي عدد كبير من الناس رؤية جون ميتًا الأمس الأول. ثالثًا، وجود آثار مادية سابقة تتمثل في بقايا حسية كبصمات الأصابع والأقدام ورماد السجائر وكربون14ـ، والتي تسمح لنا باستنتاج ما حدث في الماضي، بافتراض وجود معرفة حول قوانين الطبيعة (بدلًا من فرضية ل). فبمعرفتنا بأن رماد السجائر كان نتيجةً للتدخين أو لحرق السجائر، وينتج في ما ندر من شيء آخر، يمكننا أن نستنتج من وجود الرماد بأنه قد تم تدخين السجائر أو حرقها. إنني أعتبر أن الدليل على هذه الأنواع الثلاثة دليل تاريخيّ مفصَّل عما جرى. كذلك تعد الشهادة الدليل التاريخي الوحيد المفصَّل وذا الصلة بالنسبة إلى معظمنا وإلى معظم المخالفات المزعومة. أما النوع الرابع من الأدلة فهو خلفيتنا المعرفية حول كيفية سير الأمور في ظروف أخرى ـ وهو ما يكون بمثابة تصحيح لاستبعاد بعض المزاعم التي تتم على أساس الأنواع الثلاثة الأولى من الأدلة. فعلى سبيل المثال، إن قلت بأنني قابلت رجلًا يبلغ طوله عشرة أقدام، فسوف تشك في كلامي استنادًا إلى أن الرجال عادةً لا يبلغ طولهم عشرة أقدام. ولقد جادلت في الفصل الثاني، مع تساوي الأمور الأخرى، بأن علينا أن نصدق تصوراتنا الظاهرة (أي أن ما نتصور رؤيته هو موجود بالفعل)، وذكرياتنا الظاهرة حولها، وشهادة الآخرين حول ما يزعمون رؤيته. وقد حللت في ذلك الفصل الأسباب التي تقودنا إلى عدم تصديق ذكرياتنا الظاهرة لما أدركناه سابقًا، وشهادة الآخرين. هناك سبب مهم من بين تلك الأسباب الأخرى وهو امتلاكنا لدليل آخر قوي بأن الأشياء لا تبدو كما نتصورها، وقد تشمل هذه الأسباب براهين مجملة بأن الأمر الذي أدركناه لم يحدث.

إن النوع الأكثر أهمية من تلك البراهين المجملة لاستبعاد المشاهدات أو الشهادات الظاهرة هو ما يكمن في نوع الحدث الذي يكون حدوثه مخالفًا لقانون الطبيعة الذي يدعيه هيوم. وحتى على ضوء فرضيات هيوم أن في مثل هذه الحالات يكون البرهان المجمل الرئيس ذو الصلة هو دليلنا حول ماهية قوانين الطبيعة، فإنني لا أعتقد بوجود أي سبب كافٍ للافتراض بأن هذا الدليل يعتد به ضد المشاهدات بصورة حاسمة. ربما يبلغ الكثير من الشهود الذين يتحرون الدقة (والذين يُعلنون عن أنهم كذلك بموجب شهادة الكثير من السلطات) ما حدث بصورة واضحة إلى درجة يمكن أدلتهم أن تفوق الدليل النابع من

العمل الاعتيادي لقوانين الطبيعة، وبالتالي قد تظهر أهمية الدليل حدوث انتهاك لقانون الطبيعة. ولكن خطأ هيوم الرئيس هو افتراضه بأن في هذه الحالات تكون معرفتنا حول ماهية القوانين الطبيعية دليلنا الخلفي الرئيس ذا الصلة. إلا أن جميع البراهين الأخرى عما إذا كان هناك رب أم لا هي أيضًا براهين ذات صلة، وذلك لأنه إن كان هناك رب، فإنه يوجد كائن يملك القوة لإلغاء القوانين الطبيعية والتي يبقي عليها عادةً؛ بينما إن لم يكن هناك رب، فهناك أسباب أقل بكثير لافتراض وقوع بعض الانتهاكات للقوانين الطبيعية أحيانًا. قد يكون هيوم محقًا في رأيه أنه إذا كان البرهان حول المخالفات المحتملة للقوانين الطبيعية هو البرهان الوحيد لوجود الرب أو عدم وجوده، فإن هذا البرهان لن يكون كافيًا أبدًا للعمل كقاعدة صحيحة لأي نظام ديني[1]. ولكن بالطبع، كما ذكرت سابقًا في هذا الفصل، فإن البرهان من هذا النوع لا يعدّ البرهان الوحيد. إن أي برهان على وجود الرب هو برهان على إمكان انتهاك القوانين الطبيعية، وبالتالي فإن الشهادة على وقوع فرضية «ب» قد تكون قوية بما يكفي لتفوق البرهان، فقط بافتراض وجود القوانين الطبيعية، الذي من الممكن أن يحدث في هذا الظرف.

وسيكون هذا هو الحال تحديدًا إن كانت فرضية «ي» تمثل حدثًا من نوع يملك الرب بشأنه سببًا لإحداثه كمخالفة القوانين الطبيعية. ولكن ما الأسباب التي تجعل الرب يحدث بعض الأمور عبر مخالفة القوانين الطبيعية التي وضعها بدلًا من وضع قوانين تسبب حدوث أمر ما في أثناء مسار عملها الطبيعي؟ أعتقد أن هناك سببين وراء ذلك: أولًا، التجاوب مع الأفعال البشرية الحرة- على سبيل المثال، دعاء الرب لتحقيق ما يرغب المرء به، أو ما قاموا به من أعمال جيدة أو سيئة. إن العالم المنتظم انتظامًا تامًّا والذي يحدث فيه كل شيء، بصرف النظر عن الخيارات البشرية، بالتوافق مع القوانين الطبيعية لن يكون عالمًا يملك الرب فيه تفاعلًا مباشرًا مع الكائنات البشرية. إن الرب يملك دافعًا للصداقة من أجل بحث عن تفاعل حي مع البشر الذين خلقهم، والذين يعدّون عناصر عقلانية حرة مثله تمامًا. وبالتالي يتوقع المرء من الرب أن يتدخل في نظام الكون الطبيعي بين حين وآخر استجابةً لحال البشر ولا سيما الاستجابة لدعواتهم التوسلية. ويشبه ذلك الأم المثالية التي ترغب في منح أطفالها ما يرغبون به من الأمور الجيدة (بحيث يعتمد عطاؤها على الأبناء في حصولهم على ما يرغبون به من الأمور الجيدة أم لا)، وبالتالي فالرب يريدنا أن نعتمد في الحصول

(1) المرجع السابق. 10.2.98.

على مرادنا ومراد الآخرين على دعوات توسلية حرة. في مثل هذه الحالة، وبينما يملك الرب سببًا وجيهًا للتدخل، فلا دافع لديه للإعلان بأنه قام بهذا التدخل. فهو يتصرف بدافع الحب لشخص معين ولا يسعى لكسب الصيت في منحه للخير.

أما الدافع الثاني لتدخل الرب في نظام الكون الطبيعي فهو الدافع الذي يهمني في هذا الفصل، حين يتدخل بين فينة وأخرى من أجل تأكيد أفعال بعض الأنبياء وتعاليمهم، وذلك لإثبات بأنها أفعال وتعاليم جاءت من الرب. وفي هذه الحالات، كما رأينا، يملك الرب دافعًا لتقديم بعض البراهين العامة على مخالفته للقوانين الطبيعية.

إن الحدث الأساس للدين المسيحي هو قيام يسوع. وإن حدث قيام يسوع بالطريقة الموصوفة تقليديًّا والمذكورة ضمنيًّا في تفسيرات العهد الجديد- فإن قيام شخص ميت منذ 36 ساعة، ومنحه قوى فائقة جديدة، يعدّ من الواضح مخالفًا لقوانين الطبيعة. إن هناك شهادات مهمة من الشهود حول رؤية قبر يسوع فارغًا وظهوره في هيئة الجسد أمام تلاميذه في عدة مناسبات بعد ذلك. إن كان قيام يسوع قد حدث، فهذا هو الذي تسبب بإقناع تلاميذه على وقوع ذلك والسعي للتبشير بإنجيل المسيح وقيامه في جميع أنحاء العالم. أما إذا كان الرب قد تدخل في التاريخ بطريقة ما لإحداث قيام المسيح فإنه بذلك يضع توقيعه على حياة يسوع وتعاليمه. إن إحياء نبي دِينَ بتعليم عقيدة معينة عن طريق نشرها هو إظهار بصورة عملية تأييده لهذه العقيدة (وسيكون ذلك مفهومًا تمامًا في الثقافة الإسرائيلية القديمة). وإن قدّم المسيح حياته كقربان لخطايا البشر، فإن بعث الرب بالقربان إلى الحياة مجددًا دليل على تلقيه وقبوله، والإظهار بأنه قبله لهذا السبب[1].

إن مزاعم الديانتين اليهودية والإسلامية بامتلاكهما الوحي بحاجة إلى مزيد من الأدلة المنطقية المنفردة لبعض المواد من الوحي المزعوم بل تحتاج إلى المزيد من الأدلة (على سبيل المثال، حول تصرفات البشر الأخلاقية تجاه بعضهم بعضًا). فنحن بحاجة إلى سبب مطلق لافتراض صحة المواد الأخرى (على سبيل المثال، ما يذكره القرآن عن الحياة بعد الموت). فالوحي بحاجة إلى أن يُدعم بالمعجزات. ويزعم الدين اليهودي في الأحداث المختلفة المسجَّلة في الكتاب المقدس العبري بأن الرب قد وثّق التعاليم النبوية وذلك

(1) أناقش خلال الكتاب مزاعم هذه الفقرة في **The Resurrection of God Incarnate**. أما هنا فأنني ألخّص فقط نوعًا من هذا الجدل الضروري من أجل إظهار حقيقة الوحي المسيحي.

عندما أحرق ذبيحة إيليا وليس ذبيحة أنبياء البعل[1]؛ إلا أن الشهادة على ذبيحة إيليا ذُكرت في الكتاب التاريخي بعد الأحداث المسجلة بكثير، من قِبل شخص لا تربطه علاقة بهم، وإن حدثت تلك الواقعة بالصورة الموصوفة، فهي ليست بالضرورة أمرًا مخالفًا للقوانين الطبيعية. بل بالعكس، يحتوي العهد الجديد على شهادة الكثير من الشهود المعاصرين على حدث، إن وقع كما هو موصوف سيكون بلا شك مخالفًا للقوانين الطبيعية. وبصورة عامة، قد تكون المعجزات الكثيرة المذكورة في العهد القديم حدثت بالفعل كما وصِفت وعُدَّت بذلك من مخالفات القوانين الطبيعية، إلا أن البرهان على ذلك أقل درجة بكثير من برهان قيام يسوع (حتى وإن لم يُعدّ الأخير برهانًا قويًّا). كذلك يدّعي الدين الإسلامي بأن النبي محمد لم يقم بأي معجزة باستثناء معجزة حفظ القرآن، إذ إن نقل القرآن من قِبل نبي أميّ يعدّ شاهدًا إعجازيًّا من الرب على صحته. إلا أن نزول القرآن لا يعد على الإطلاق برهانًا على مخالفة القوانين الطبيعية، حتى وإن كان النبي محمد أميًا إلى حد ما.

المصدر البشري الوحيد للقرآن

ذكر هيوم بأن كل معجزة تزعم بأنها انطلقت في أي من هذه الديانات (روما القديمة وتركيا وسيام والصين) إذ إن نطاقها المباشر هو إقامة نظام معين تُنسب إليه، وتملك القوى ذاتها لإطاحة أي نظام آخر[2]. ويمثل هذا، إذا استخدمت مصطلحاتي وذكرت مثالًا معيّنًا، دليلًا على المخالفة، التي إن وقعت سوف تظهر تأييد الرب للعقيدة الإسلامية. وبالتالي يصبح برهانًا ضد حدوث أي مخالفة أخرى، والتي إن حدثت ستظهر تأييد الرب لبعض العقائد المسيحية غير المتوافقة مع العقيدة الإسلامية، والعكس صحيح. فإن كان نزول القرآن بالفعل معجزة، لا يمكن أن يكون قيام المسيح قد حدث، والعكس صحيح. ولكن على الرغم من أن هذه النقطة صحيحة من الناحية النظرية، لاحظ أن عددًا قليلًا للغاية من المعجزات المزعومة يملك هذه الميزة. فمعظم المعجزات هي مجرد استجابة لدعوات أفراد معينين، ويتوافق ذلك مع كلتا العقيدتين المسيحية والإسلامية وعقائد معظم الديانات الأخرى، إذ قد يكون الرب استجاب دعوات أفراد من جميع الديانات. كذلك إن الكثير من عقائد الدين الواحد تتوافق مع عقائد دين آخر؛ إذ إن الدين المسيحي يضم معظم ما

(1) كما هو مسجل في الملوك الأول 18.

(2) استعلام 10.2.95.

ينطوي عليه الدين اليهودي، ومرتاح بالتأكيد لفكرة الاعتراف بوقوع معجزاته. ولكن هناك حالات من الصراع، والتي يعدّ هيوم محقًّا بشأنها، إذ يترتب على الدين الذي يملك أفضل المعجزات الموثقة (والتي إن حدثت ستُظهر تأييد الرب لمبدأ العقائد) امتلاكه أفضل برهان من هذا المصدر على دعمه. والبرهان الآخر على حقيقة عقيدة تأليهية معينة، كما رأينا، سوف ينبع من أي احتمال فعلي سابق للعقائد التي تحتويها (على سبيل المثال، الاحتمال السابق بتجسد الرب على هيئة إنسان)، وأي احتمال فعلي معلن بأن الرب سوف يخلق أحداثًا تاريخية غير إعجازية، وأي برهان تاريخي على وقوع هذه الأحداث الأخيرة. على سبيل المثال، أن المسيح كان سينصرف على هذا النحو حتى يُصلب.

لقد جادلت في الفصل الثالث أنه لطالما كانت آراء الكثير من علماء اللاهوت المسيحيين، وخصوصًا علماء القرنين الأول والثاني، من بين البراهين التاريخية الأخرى، ينطوي على أن معجزات يسوع وكنيسته تشكلان أهمية كبرى في تقديم برهان عام على صحة العقائد المسيحية. ولكن كان هناك تركيز أقل بكثير على مصداقية البرهان التاريخي لقيام يسوع ومعجزات العهد الجديد (عِوضًا عن آخر المعجزات، بما فيها هداية العالم الغربي) الأخرى من القرن الثالث وحتى القرن الخامس عشر. وإننا نملك الآن في القرن الحادي والعشرين المعرفة التاريخية والخبرة التي تضعنا في موضع مفكّري القرن الثاني، بخلاف مفكري القرون الوسطى، لتقييم البرهان التاريخي المفصّل لمزاعم الدين المسيحي. وبالتالي، أعتقد أن اللاهوت الطبيعي المتشعب الذي طالما أدى دورًا في تبريرات الدين المسيحي يعدّ الآن في موضع جيد لحذو حذو علماء اللاهوت للقرنين الأول والثاني وإضفاء قيمة مهمة للبرهان التاريخي المفصّل حول قيام يسوع (ومعجزات العهد الجديد الأخرى) والذي يعد مهمًّا لتأسيس عقيدة مسيحية من البراهين المتمثلة في المعجزات ونجاح المسيحية على المدى الطويل. وبذلك سوف تمتلك هذه العقيدة أفضل الأصول في التقليد المسيحي، مثل نوع اللاهوت الطبيعي المجرد والذي يعدّ مطلبًا أساسًا أيضًا.

مقارنة بين الديانات التأليهية وغير التأليهية

إن الخطوة الأخيرة في إظهار أن العقيدة المسيحية (أو أي عقيدة تأليهية أخرى) ذات احتمال أكبر من أي عقيدة دينية منافسة هو إظهار أنها أكثر احتمالًا من أي عقيدة غير تأليهية أخرى. ولكن كيف تُقارَن العقيدة المسيحية بعقيدة ديانة غير تأليهية كالديانة البوذية؟ وبما

أن العقيدتين مختلفتان تمامًا، ينبغي تقييم كل منهما على حدة لاحتمال صحتها ككل. إن العقيدة المسيحية التي تنطوي على كل من وجود الرب ومزاعم مسيحية تفصيلية هي عقيدة محتملة إلى المدى الذي تكون فيه احتمال بداهةً (وهو أمر يتعلق ببساطة الادعاء بوجود الرب، وعن المدى الذي يجعل فيه العقائد الأخرى محتملة ـ إذ تتناسق بصورة عامة بعضها مع بعض في نظام بسيط) وذات قوة تفسيرية أكبر من أي نظام بسيط مساوٍ لها، أي أنها تتنبأ بصورة أفضل بالمعلومات المتعلقة باللاهوت الطبيعي (وجود الكون وانتظامه... إلخ) ومعلومات العهد الجديد والمعلومات التي تسوّقها الأنظمة المنافسة. وبالتالي، ينبغي تقييم الديانة البوذية كذلك لبساطتها على وجه العموم وقدرتها على التنبؤ بالمعلومات.

إن القانون الأساسي المتحكم في كل ذلك[1] وفقًا للديانة البوذية هو قانون الكارما «والذي فيه تُسبِّب أفعال الخير السعادة المستقبلية، في حين أن الأفعال السيئة تُسبِّب المعاناة المستقبلية»[2]. ولكن قانون كارما غير قادر على تفسير سبب وجود الكون على الإطلاق (حتى وإن كان هناك دائمًا كون) بدلًا من لا شيء على الإطلاق، كما لا يمكنه تفسير تحكم قوانين الطبيعة البسيطة بالكون، والتي مع الشروط الحدية يقود إلى تطور جسد الإنسان والحيوان. ولافتراض أن جميع الأمور الأخيرة هي مجرد حقائق عمياء هو في اعتقادي لخلق فرضية معقدة جدًا وغير محتملة في السابق على الإطلاق. ويبدو الأمر وكأن قانون كارما لا يمكنه تفسير سبب وجود عناصر واعية في الوقت الذي لم توجد فيه هذه العوامل. وللحفاظ على قانون الكارما، مع الأخذ بعين الاعتبار أن واقع الحياة دائمًا ما يعاقب أهل الخير ويجازي أهل الشر، نحتاج لإضافة مذهب التناسخ (والذي يقضي بمجازاة أصحاب الفضيلة في الآخرة ومعاقبة أصحاب الشر في الآخرة). وإن هذا المذهب بالطبع هو جزء من العقيدة البوذية، ولكن ما أقصده هو أنها جزء منفصل عن العقيدة، وليست مستلزِمة لقانون الكارما. ويدَّعي الهندوسيون، الذين يؤمنون كذلك بالتناسخ، في بعض الأحيان امتلاكهم برهانًا تجريبيًّا متمثلًا في الشهادة المزعومة لأطفال يدّعون بأنهم قد عاشوا حيوات سابقة ويمكنهم تذكر أحداث صحيحة من تلك الحيوات، والتي ليسوا على علم بها بأي صورة أخرى. ولكن حتى إن تبينت مدى قوة هذا البرهان، لن يكون هناك ميل لإظهار أن الشخص الذي اتبع الخير سوف يصل في النهاية إلى السعادة القصوى؛ إذ إن الوصول إلى السعادة

---

(1) الكون ليس له بداية. وهو نتاج قانون الكارما، قانون عواقب الأعمال. (لوبيز، البوذية، 21).

(2) المرجع نفسه.

القصوى هو جزء إضافي من العقيدة البوذية. لذا لا يبدو الأمر لي وكأنه يمكن العقيدة البوذية تفسير الظواهر الدنيوية الأكثر عمومية، أو أنها عقيدة بسيطة بصورة خاصة. كذلك إن الديانة البوذية لم تستمل للوحي، فهي لا تزعم بأن بعض القوى الخارقة للطبيعة قد أوحت بالمذاهب لبوذا. ويفترض أن تكون المذاهب موجودة حتى يدرك الشخص الحكيم صحتها[1].

كما أن أمورًا أخرى مشابهة لهذه والتي قد ذكرتها بشأن الديانة البوذية هي أمور ذات صلة بالديانات الشرقية الأخرى؛ إذ إنني لا أدّعي بأنني قد أظهرت بصورة قاطعة في هذا الكتاب حقيقة أن أي عقيدة دينية منافسة أقل احتمالًا من العقيدة المسيحية، بل إنني أشير بكل بساطة إلى المعايير التي من الممكن من خلالها مقارنة احتمالات العقائد المختلفة، وأشير كذلك إلى الاعتبارات التي تفضّل للوهلة الأولى المذهب المسيحي على مذاهب الديانات الأخرى[2].

الديانات الفلسفية

لا تشمل جميع الديانات ممارسات تفصيلية وعقائد تساندها كنيسة ويمارسها ملايين البشر. فهناك ديانات طرحها مفكرون أفراد، وتتضمن عقائد تحتوي على عناصر مشتركة قليلة للغاية مع الديانات التقليدية الأخرى، من دون أن توصي بالضرورة باتباع طريقة حياة خاصة بها، وعادةً ما توصي باتباع الكثير من أساليب الحياة المتبعة في بعض الديانات التقليدية. وينبغي الحكم على كل من تلك الأديان الفلسفية الجديدة بناء على مزاياها عبر المعايير المذكورة سابقًا. ولكن لا يمكنها أن تميل إلى وجود وحي لإثبات صحة بعض مذاهبها عبر نبي معين إلا إذا كانت تؤيد مذاهب أخرى تشكل بصورة واضحة ومتساوية جزءًا من تعاليم ذلك النبي؛ فإن درست مذهبًا واحدًا استنادًا إلى مكانة ذلك النبي، فلن تستطيع بذلك رفض تدريس بعض المذاهب الأخرى التي درّسها هو كذلك. إلا أنك تستطيع بالطبع الاستمرار في تدريس المذهب السابق ولكن فقط لأسباب مستقلة تمامًا عن الوحي.

---

(1) تمثل رؤية بوذا باعتباره ليس الدوغماتي الذي يؤكد أن كذا وكذا هو الحال ويطلب قبول المرء بإيمانه المؤكد، ولكن بدلًا من المحلل. والتحليل المقدم هو منطقي ونفسي على حد سواء. وتكمن مناشدته في نوعية مصادقة النفس. (تريفور لينغ، **بوذا** (كتب بنغوين، 1976)، 129). وقد أكد بوذا أن مرجعية قبول أي من التعاليم لا ينبغي أن تبنى على التراث، بما أنها موجودة في الكتاب المقدس، والمتفقة مع وجهات نظر المرء أو بسبب الثقة في المرجع. ويجب أن يتم قبولها فقط حينما ينظمها المرء باعتبارها سديدة. (إتش دبليو، ستشومان، **البوذية** (رايدر، 1973)، (24).

(2) وردت التقييمات المفصلة الخاصة بي بشأن احتمال العقيدة المسيحية (مقارنة بالتوحيد عمومًا) في **The Resurrection of God Incarnate** و**Revelation**.

وكما ذكرت في الفصل الخامس، كتب جون هيك في السنوات الأخيرة بإسهاب للدفاع عن هذا النوع[1] من الديانات. فهو يعتقد بوجود «الحقيقة المطلقة» التي تعتمد عليها بطريقة ما كل الأمور وبوجود «الاتحاد» والذي به يتحقق الخير الأعظم للبشرية. وتنص تعاليم الديانات التقليدية الرئيسة على أن هناك أصلًا أو جوهرًا، متمثلًا في شخص أو غير ذلك، تُبنى عليه جميع الأمور ـ سواءً أكان «الرب» كما في المسيحية أو «البراهمان» كما في الهندوسية أو «التاو» كما في الفلسفة الصينية القديمة. إلا أن هيك يزعم أن جميع الديانات التقليدية تعطي محتوىً لمفهوم «الحقيقة المطلقة» عن طريق عزو خصائص إليها ولكنها لا تنتمي في الواقع إليها. إن الحقيقة المطلقة لدى الديانات التأليهية هي حقيقة شخصية متمثلة في الرب، بينما في الديانات غير التأليهية فإنها حقيقة غير شخصية. قد يكون من المفيد عمليًّا عزو الخصائص إلى الحقيقة المطلقة، على سبيل المثال، لرؤية الحقيقة المطلقة وكأنها ممثلة في شخص، ولكن يزعم هيك بأن الحقيقة المطلقة لا تمتلك معظم الخصائص المنسوبة إليها من قبل الديانات المختلفة، فعلى سبيل المثال، الحقيقة المطلقة غير ممثلة في شخص. وتروي الديانات المختلفة حكايات مختلفة حول الحقيقة المطلقة، فعلى سبيل المثال، تزعم المسيحية تجسد الرب على هيئة المسيح. إن هذه الحكايات ليست حقائق تاريخية، ولكن هذه المذاهب التقليدية والمزاعم التاريخية عادةً ما يمكن تفسيرها على نحو مفيد بطريقة مجازية للغاية لتخبرنا على سبيل المثال عن مدى اختلاف الحقيقة المطلقة عنا وكيف ينبغي علينا نشر المحبة في معيشتنا. ويستخدم هيك النموذج الذي طرحه الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، والذي ينطوي على أن الحقيقة المطلقة هي «النومينون» وهو مصطلح فلسفي يعني «الشيء ذاته» ولكن يمكننا النظر إليها كظاهرة فقط من حيث التصنيفات البشرية. وتحتوي الحضارات الدينية المختلفة على مفاهيم مختلفة: وبالتالي لديها مفاهيم مختلفة عن الحقيقة المطلقة[2].

---

(1) لا يقصد هيك «بتفسير الدين الخاص به» اعتباره ظاهرة عالمية لتأسيس دين جديد (على النحو الذي وضحه لي في مراسلات خاصة). ولكن بشأن تعريفي للدين، (الصفحات 159ـ61)، فإنه واحد فقط. يدافع هيك عن العقيدة التي تتميز عن الأديان التقليدية. (يؤكد، انظر أدناه، الوجود الحقيقي، ولكن ينكر فهم حقائق معتقدات الأديان التقليدية بالطرائق التي يتم من خلالها فهمها بصورة طبيعية). وكان يدعو إلى طريق معين للخلاص. (يمكن الحصول عليه عن طريق الاتصال بأي واحدة من طرائق الأديان التقليدية).

(2) ادعى كانط بأننا ندرك فقط، ويمكن أن نسعى فقط إلى شرح الظاهرة (الأشياء كما نلاحظها بالمعنى الواسع)، ولكن التي تكمن وراء الظواهر هي نومينا، الأشياء كما هي (من دون معرفة).

لقد ناقشت في الفصل الخامس وجهة نظر هيك بأن جميع الديانات الرئيسة تشترك في أنها تسعى للوصول إلى الخلاص، وأنها تملك طرائقًا متساوية الفعالية لتحقيق هدف مشترك متمثل في خلاص المرء. إلا أنني جادلت بأن لبعض الديانات أهدافًا إضافية بخلاف تحقيق المرء لخلاصه (على سبيل المثال، العبادة الصحيحة للرب) وبأن الديانات المختلفة تفهم الخلاص بطرائق مختلفة. ويرى هيك أن هذا الخلاص، هذه العلاقة بالآخر، تفتح أعيننا على الحقيقة المطلقة، ويزعم أن بعضًا منا قد أدرك الحقيقة المطلقة عبر التجارب الدينية (التي يتم تصورها بشكلٍ مختلف في التقاليد الدينية المختلفة). ولكن الأسئلة التي تدور حول كيفية اعتماد العالم على الحقيقة المطلقة وما إذا كانت هناك حياة بعد الموت أم لا (سواء أكان ذلك عن طريق التناسخ على الأرض، أم الخلود في الجنة أو النار، أم التفوق على الذات) هي أسئلة يصعب إيجاد إجابات لها في الوقت الحاضر. بيد أن هيك يزعم أننا لسنا بحاجة إلى معرفة إجابات تلك الأسئلة للسعي وراء تحقيق الهدف المتمثل في تحول البشرية من التمركزية الأنانية إلى التمركزية الواقعية[1].

إن المشكلة الأولى الكبرى المتعلقة بنظام هيك هي زعمه بوجود الحقيقة المطلقة. إن الحقيقة المطلقة تبدو خالية من المحتوى تمامًا إلى درجة لا يعلم فيها المرء جدوى القول بوجودها. ووفق هيك، إن الفرضيات الصحيحة الوحيدة التي من الممكن الجزم بها حول الحقيقة المطلقة هي «فرضيات شكلية». والأمثلة التي يذكرها لنا هيك تدلنا على كل ما لا تعنيه الحقيقة المطلقة، إذ إن الحقيقة المطلقة هي حقيقة لا تنطبق عليها مفاهيمنا العادية، وبافتراض أنها موجودة، فهذا يعني إمكان التحدث عنها[2]، ولكننا بحاجة إلى أن نعرف المزيد عن الحقيقة المطلقة بخلاف ما يمكن أن تخبرنا به هذه الأنواع من الفرضيات، إذا كان مصطلح «الحقيقة المطلقة» سوف يؤدي دورًا في نظامنا للمفاهيم وهو الأمر الذي يسعى هيك إليه، فهو يخبرنا في الواقع عن الكثير مما يشير إليه هذا المصطلح: فهو في رأيه «حقيقة إلهية متعالية مطلقة» و«دافع أساس لكل التحولات الخلاصية»، ويتم «تجربتها»[3]. وما لم يكن هناك محتوى إيجابي لهذه المصطلحات (حول ماهية الحقيقة المطلقة وما

---

(1) جون هيك، Religion Pluralism and Salvation «التعددية الدينية والخلاص» كتاب بيه إل كوين وكيه ميكر «التحدي الفلسفي للتنوع الديني» (مطبعة جامعة أكسفورد، 2000)/ 62.

(2) تفسير الدين، 239.

(3) التعددية الدينية والخلاص، 59.

تفعله) وليس عما لا تنطوي عليه الحقيقة المطلقة فقط، فلن يكون هناك جدوى من الاهتمام بالحقيقة المطلقة- فلماذا يهتم المرء بشيء لا يعلم أي شيء عنه سوى وجوده؟ وكيف من الممكن أن تكون الحقيقة المطلقة إلهية من دون أن تكون جيدة أو فاعلة أو تشكل أساسًا للتحول ما لم تكن سببًا للتحول؟ ينبغي على هيك توضيح المحتوى الإيجابي لادعائه ليكون لديّ سبب للسعي وراء تكوين ارتباط صحيح بالحقيقة المطلقة، كما يزعم بوجوب ذلك.

وإن تمكن هيك من تقديم محتوى لزعمه بوجود الحقيقة المطلقة، فإن المشكلة الأخرى تكمن في السبب الذي يجعل المرء يؤمن بها، أي بوجود شيء تربطنا به علاقة في تجاربنا الدينية (وإن كانت بطريقة غير مباشرة، عبر تجلياتها الاستثنائية). ويعتقد هيك بأن النقاشات النابعة من البراهين العامة مع أو ضد رأي ديني عن الكون، وبالتالي مع أو ضد وجود الحقيقة المطلقة، هي نقاشات متوازنة بشكل متساوٍ- بمعنى أن «أي تحليل واقعي لعقلانية القناعة الدينية لا بد أن تبدأ من حالة الغموض المنهجي هذه[1]، ولكنها تميل بعد ذلك إلى مبدأ سرعة التصديق. ويزعم هذا المبدأ، كما ذكرت في الفصل الثاني، أن جميع المعتقدات الأساسية هي أساسية بالفعل، وإن بدى لشخص ما، بناءً على تجاربه الدينية، أن الرب موجود، فمن المحتمل أن يكون الرب موجود لذلك الشخص بناء على ذلك الدليل. وفي الوقت الذي يبدو فيه بأن هيك ينكر أن خوض هذه التجربة من الممكن أن يشكل حجة لوجود الرب، إلا أنها لا تضفي صفة العقلانية للشخص الذي خاض التجربة التي قادته إلى الإيمان بوجود الرب [2]. ويشير هيك بعد ذلك بأن أتباع العقائد الدينية غير التأليهية يملكون براهين على وجود تجارب واقعية خارقة والتي تحمل بالنسبة إليهم نفس درجة القوة نفسها التي تحملها البراهين الإلهية التي شهدها أتباع العقائد التأليهية. إن أولئك الذين يرون تجارب أدفايتا (المكتوبة باللغة السنسكريتية وهي لغة قديمة في الهند وطقوسية للهندوسية،والبوذية،والجانية وتعني بالمعنى الحرفية لا ثنائية) عن وحدانية البرهمي أو من يخوض تجربة الحياة الأبدية البوذية أو من يدركون فراغ جميع الأشياء بمدى إدراكهم بوجود «كائن عجيب»، مؤهلين أن يضعوا قاعدة النظم العقائدية على تلك الأشكال من التجارب[3]. كما يزعم هيك بأن أفضل طريقة لفهم هذا التنوع هو الافتراض بأن التجارب

---

(1) التفسير الديني، 124.

(2) المرجع نفسه، 220، ولقد تجاوزت السؤال الذي يُطرَح حتمًا هنا بشأن الفائدة من وجود الإيمان العقلاني ما لم توفر عقلانيتها أسبابًا تدعو إلى الاعتقاد بصحة الإيمان.

(3) المرجع السابق، 228.

التي تم خوضها في الديانات التأليهية وغير التأليهية هي تجارب ذات هدف مشترك يتم تفسيرها على ضوء مخططات مفاهيمية. ويمكن القول بأن هذا هو التفسير الأبسط والصحيح على الأرجح لتنوع التجارب الدينية. وإن لم يكن هناك برهان آخر يفضل مذهب ديني ما على آخر، وبالتالي يفضل وجود الحقيقة المطلقة الشخصية مقابل الحقيقة المطلقة غير الشخصية (أو بالعكس)، فقد يبدو استنتاج هيك بالنسبة إليّ صحيحًا ما لم تكن تجربتي الدينية في غاية العمق. وسيكون هناك براهين معاكسة كثيرة (انظر الصفحة 54) تسمح لفرضية أساسية كفرضية «وجود الرب» أو «وجود حقيقة مطلقة غير شخصية» للوصول إلى حالة معتقد أساسي بحق (أي لجعله صحيحًا على الأغلب).

ولكن هناك في اعتقادي قدر كبير من البراهين بخلاف البراهين الناتجة من التجارب الدينية المؤيدة أو المعارضة للعقائد الدينية المختلفة والتي أشرت إليها في وقت سابق. على سبيل المثال، برهان على وجود رب خاص لكل شخص والذي نتج من وجود الكون، وتوافق ذلك مع القوانين الطبيعية، وتقود هذه البراهين مسألة الطاقة المتمثلة في نظرية نشأة الكون إلى وجود الكائنات البشرية، ووعي الكائن البشري؛ وإلى براهين مؤيدة ومعارضة لعقائد معينة. ولمختلف العقائد احتمالات سابقة (إن الرب القاهر والعادل من المرجح أكثر أن يكون قد قام بهذا بدلًا من ذلك على سبيل المثال لإظهار هذا المبدأ الأخلاقي عوضًا عن البراهين غير القابلة للتصديق) وقوى تفسيرية مختلفة (البرهان التاريخي كالمتعلق بالحياة والموت وتجسد المسيح المزعوم هو أكثر احتمالًا بافتراض وجود عقيدة واحدة على وجود عقيدة منافسة). هذا وقد زعمت سابقًا بأن عددًا كبيرًا من المؤمنين أصحاب الديانات لا يملكون تجارب دينية كبرى، إلا أنهم مؤمنين بناءً على تقييمهم لحججهم أو بناءً على شهادة الآخرين على تقييمهم لحججهم أو رؤيتهم للمعجزات. وكانت التجربة الدينية للشخص أو شهادة الآخرين على تجاربهم الدينية جزءًا صغيرًا من الحالة التراكمية لصحة العقيدة الدينية من الناحية التاريخية ولا يمكنها سوى أن تكون كذلك. فينبغي على هيك أن يبين عدم وجود عوامل أخرى، وقد سبق وجادلت علة وجود الكثير من العوامل الأخرى، غير التجربة الدينية والتي يمكنها أن تؤثر في احتمالات عقائد دينية معينة.

إن الدافع الرئيس لوجهة نظر هيك وآخرين كُثر في أن أي اختلافات بين عقائد الديانات الرئيسة هي اختلافات غير مهمة هو أنها تتجنب الحاجة لمواجهة مسألة لماذا إن كانت عقيدة دينية واحدة صحيحة في الأساس بينما تحتوي عقائد دينية أخرى على كثير من

الزيف، يستمر الدين الزائف في الانتشار. وبذلك تتشكل أهمية الإجابة عن هذا التساؤل تحديدًا من قبل الدين التأليهي، إذ مع التسليم بوجود رب يمكنه بسهولة وقف انتشار أي دين زائف، يكون السؤال كالتالي «ما هو السبب المنطقي لدى الرب للسماح بانتشار دين زائف؟» وبالنسبة إلى هيك لا تعد هذه مشكلة عصيبة نظرًا إلى عدم أهمية الاختلافات. ولكن في واقع الأمر أي دين تأليهي له تفسير، مهما يكن جزئيًا، لسماح الرب بوجود المعاناة الإنسانية سيكون لديه تفسير مشابه لسماح الرب بانتشار الدين الزائف. وإن لم يدلِ الدين التأليهي بأي شيء عن طريق الثيوديسيا أو نظرية العدالة الإلهية، فإنني أعتقد بأن وجود المعاناة من شأنه أن يقود إلى عدم احتمال وجود الرب. ولطالما كانت النواة المركزية للثيوديسيا المعقولة تتمثل في الإرادة الحرة للدفاع، أي أن معاناة الكثير من البشر تحدث جراء الإرادة الحرة للبشر في إيذاء بعضهم بعضًا، (أو عبر إهمال الاختيار الحر في السماح بإيذاء بعضهم بعضًا) ويمنح وجود الكثير من المعاناة الفرصة للبشر في مساعدة بعضهم بعضًا عبر الاختيار الحر. كذلك يعد أمرًا جيدًا أن يمتلك البشر تلك الخيارات المهمة. وبصورة مشابهة، قد يدّعي المؤمن أن انتشار الدين الزائف جاء نتيجةً لعدم اختيار الناس التحقق من صحة العقيدة الدينية بحرية، وعدم اختيارهم بحرية اتّباع ديانات أخرى لتبنّي ما يؤمن بأنها العقيدة الدينية الأكثر احتمالًا. وقد يتطلب أيضًا العثور على الحقيقة وهداية العالم مجهود أجيال متعدّدة ولكنه يكون هناك دائمًا مجال حرية في الإسهام أو عدم الإسهام في هذا العمل. ولا بد أنه قد ورد في أذهان الكثيرين من المجتمعات القديمة بأن الرب لن يطلب قربانًا من طفل، ولكن لا بد لنبي جريء أن يمتلك الشجاعة لرفض ذلك الأمر من الرب[1]. وبالتأكيد فقد ورد في أذهان الكثير من اليهود في حقبة ما قبل المسيح مباشرةً بأن كان على الإسرائيليين هداية الوثنيين[2]، ولكنهم بالطبع فشلوا في ذلك. ويزود وجود الكثير من الأديان البشر فرصة كبيرة في محاولة الوصول إلى معتقدات صحيحة حول كل المسائل المهمة وإخبار الآخرين عنها، أو عدم الاهتمام بها. كذلك إن وجود هذه الخيارات الحاسمة لدى البشر يعدّ أمرًا جيدًا.

---

(1) انظر إرميا، 7:31.

(2) انظر سفر يونان، قصة تؤكد الحاجة إلى التنصير ووصف عدم استعداد نبي واحد (يونان) للقيام بذلك.

الخاتمة

إذا كان معتقد ما حول الاحتمال النسبي للعقائد معتقدًا عقلانيًّا، فلا بد أن يكون ناتجًا من بحث كافٍ. وكما ذكرت في الفصل الثالث، عند الأخذ بعين الاعتبار في الأساس التحقق من وجود الرب، فلا بد أن يعتمد حجم التحقق الذي يحتاج الشخص القيام به ونوعه، على الفرص المتاحة له والبراهين المتوافرة لديه في البداية، وسيعتمد ذلك في المقابل على ما يخبره به الأساطين. فربما يكون شخص ما قد ترعرع في مجتمع لم يسمع فيه سوى بعقيدة دينية واحدة أو لم يتمكن، في أي حال من الأحوال، من الوصول إلى معلومات حول عقائد دينية أخرى. وفي تلك الحالة، لا يملك الشخص فرصة الخوض في مزيد من البحث الديني. وبالتالي، عليه التحقق من صحة العقيدة الدينية الوحيدة المتاحة له، وإن كان هناك احتمال كبير بأن اتّباع طريقه الديني سوف يحقق أهدافه، فينصح باتّباعه إذا كانت أهدافه جيّدة.

ومن جهة أخرى، إذا ترعرع هذا الشخص في مجتمع يمكّنه من الوصول إلى معلومات حول عقائد أخرى، فإن تكوين معتقد عقلاني حينئذٍ يتطلب من الباحث الاستفسار والتقصي عن هذه العقائد الأخرى. وسيعتمد حجم الاستفسار المطلوب على نتائج تقصياته الأولية. وبالتالي، قد يجد أن كل مزاعم الديانات التأليهية المتنافسة الخاصة بالوحي، باستثناء زعم واحد، تحتوي على تعاليم أخلاقية لا يمكن تصديقها أو تعاليم واقعية أخرى، وسواء أكانت هذه الديانات الأخرى مدعّمة أم غير مدعّمة ببراهين قوية متمثلة في المعجزات، فلا تعد ديانات صائبة، ولا يُتطلّب البحث عن براهين كهذه؛ أو ربما يرى أن مزعمًا واحدًا فقط عن وحيٍ تكون تعاليمه إلى حد ما معقولة ومدعم ببراهين قوية من المعجزات. وفي حالات كهذه، ينتج من تقصياته الأولية زيادة احتمال أن أي تقصٍّ لاحق لتلك العقائد الأخرى لن يُحدث فرقًا - إذ إن زعمًا واحدًا فقط عن الوحي أكثر احتمالًا بكثير من أي زعم معلوم آخر - وبالتالي لا أهمية للقيام بمزيد من التقصي عن العقائد التأليهية الأخرى. ولكن ستظل هناك حاجة إلى التقصي عن العقيدة التأليهية المفضّلة لضمان أنها غير مستبعدة تمامًا-

وذلك لأنها إن كانت غير محتملة تمامًا، فلن يكون من الجيّد اتّباع طريقها لتحقيق أهدافها. وسيبقى هناك حاجة إلى مقارنة احتمال العقيدة التأليهية المفضَّلة بالعقائد غير التأليهية.

يحاط المرء، في القرن الحادي والعشرين، بعدد كبير من العقائد الدينية التي يمكنه التقصّي عنها إن رغب في ذلك. ولكن علامَ ينبغي أن يركِّز المرء جهوده؟ أعتقد أنه إذا كان لدى المرء إمكان الوصول إلى هذه العقائد، عليه التقصي عن ديانات العالم العظمى. كذلك أعتقد بأن عليه التقصي، في أي حال، على عجل، عن مزاعم العقائد الدينية التي يسعى الأصدقاء والمعارف إلى عرضها عليه. وينشأ الهدف من التقصي عن الديانات العظمى من حقيقة أن الكثير من البشر، ومن بينهم الكثير من الأشخاص الجادين والأذكياء المطَّلعين على المعرفة الحديثة، مدينين بولائهم لتلك الديانات، أي أن هناك فرصة لوجود بعض من الصحة في تلك الديانات. إن الهدف من التقصّي عن العقائد الدينية التي تؤكد إحداها من خلال جهات الاتصال الشخصية هو هدف ذو شقين. أولًا، يعدّ من السهل بمكان التحقق من هذه العقائد عندما تكون بعض البراهين متاحة بسهولة لنا. ثانيًا، قد ذكرت في الفصل الثاني أن ربما علينا تصديق ما يخبرنا به الناس. وإن لم نفعل ذلك، فأعتقد بأن علينا على الأقل أن نأخذ على محمل الجد ما يخبرنا به الأصدقاء أو الزملاء من مسائل ذات أهمية كبرى. إن الأمر الذي يستحق أن يكرّس المرء له حياته يستحق على الأقل أن نعاينه معاينة عابرة، إذا أكد لنا أنه يحمل أهمية كبرى بالنسبة إلينا. إن شهود يهوه أو المورمون غير المرحَّب بقرعهم أبوابنا يستحقون نسبة بسيطة من الاهتمام الجَدي. ولكنني أعتقد بأن ليس ثمة هدف حقيقي لدى معظمنا وراء التقصي عن المزاعم العقائدية للأديان التي لم تنتشر في أنحاء العالم قاطبة، والتي لم تُفرض علينا، كما هو الحال في التقصي عن الديانات الرئيسة. وفشل المزاعم السابقة في الانتشار بين الأشخاص الذين تقربوا منها دليل على عدم استحقاقها المزيد من الاهتمام الجدّي.

ويتضح لنا أنه ينبغي القيام بالمزيد من التقصيات في القرن الحالي أكثر من أي وقت ومكان مضى في التاريخ البشري لتكوين معتقد عقلاني حول الاحتمالات النسبية للعقائد. ويعود ذلك لسببين: السبب الأول هو أن البحث عن إجابات للاستفسارات والتساؤلات في وقتنا الحالي أسهل بكثير من أي وقت مضى. فعلى سبيل المثال، لم يكن لدى فلاحي القرن الثاني عشر في إنكلترا طرائق للحصول على معلومات حول الديانة البوذية؛ في حين أن الفلاح في القرن الحادي والعشرين في إنكلترا يمكنه أن يستعير كتابًا من رفوف المكتبة

العامة أو أن يُحمِّل الكثير من المعلومات من شبكة الإنترنت. وبالتالي، أي محاولة اليوم للبحث عن إجابات حول استفسارات من المرجّح للغاية أن تكون مثمرة، ومن ثمَّ ينبغي أن يكون هناك مزيد من الاستفسارات إن كانت معتقدات الشخص عقلانية (انظر الصفحة 68). ثانيًا: نحن ندرك اليوم التأييد المنتشر على نطاق واسع لعقائد الديانات العظمى التي تنافس الديانة المسيحية، والتي تعتقد بأن لدى كل منها براهين تصبّ في مصلحتها، ما يقلل من الاعتقاد بأن المسيحية هي الدين الصحيح، وبالتالي تُستبعد أي حجة محتملة مقابل الحاجة إلى التقصي (انظر صفحة 67). وفي القرون المقبلة، ربما تفقد هذه التقصيات المتعلقة بالاحتمالات النسبية للعقائد ضرورتها، وذلك لأن التقصيات المطوَّلة قد أقنعت سابقًا الكثير من البشر بزيف كل العقائد ما عدا عقيدة واحدة يؤمن بها عدد قليل من الناس. بينما يحتاج المعتقد العقلاني حول المزايا النسبية للديانات المتنافسة، بالنسبة إلينا اليوم، أن يكون مدعّمًا بحجم معيّن من التقصيات، إذ يعتمد حجم النتائج على ما تظهره التقصيات الأولية.

الكتاب

يتناول كتاب «الإيمان والعقل» ماهية العلاقة بين الإيمان الديني وبين الأحكام المتعلقة بالاحتمالية. وهو الجزء الأخير من ثلاثية الفلسفة التأليهية التي تقول بوجود الرب، متحدثًا عن «الترابط المنطقي لمفهوم التأليه». ثم البرهان الذي يثبت صحة هذا القول، حيث تطرق إلى تقييم قوة الحجج المبنية على الظواهر التي تدعم وجود الرب، مجاوبًا على تساؤل يسبقه وهو التساؤل حول ماهية الهدف من ممارسة دين معين، أو ما يسمى باتباع طريقة دينية معينة.

ويحرص المؤلف على تناول نوعية الإيمان التي تتطلبها ممارسة أي ديانة، ويتناول بصورة أساسية نوعية الإيمان التي تتطلبها ممارسة الديانة المسيحية، متطرقًا إلى التحليلات المختلفة التي أوردها اللاهوتيون المسيحيون بشأن ذلك. وبناءً على ما سبق فإن هذا الكتاب يتمحور بصورة أكبر حول المسيحية مقارنة بالأجزاء التي سبقته، كما أنه يشكل صلة وصل مع رباعية صدرت مؤخرًا وتتناول التعاليم المسيحية. ومن المؤكد أن القارئ لا يحتاج بالضرورة إلى قراءة الأجزاء السابقة من أجل فهم هذا الجزء واستيعابه.


ISBN 978-614-418-33-66

جداول Jadawel
www.jadawel.net